F. A. HAYEK

LA FATAL ARROGANCIA

Los errores del socialismo

Unión Editorial

ÍNDICE

PRÓLOGO

El presente libro es la última obra de Hayek y ha sido escrito por su autor cuando contaba casi 90 años de edad. Pretende ser a la vez epílogo y resumen de toda una vida de trabajo intelectual dedicado al estudio de los procesos sociales y a la defensa de la libertad. Pero Hayek no se limita, en esta su última obra, a hacer un compendio de sus principales aportaciones en el campo de la ciencia social y la filosofía política, sino que, además, de manera muy estimulante y en ocasiones altamente provocativa, refina y matiza sus conceptos y teorías, expone nuevas ideas y plantea razonamientos y conclusiones tan novedosos como atractivos. Por estas razones, el presente libro ha de suponer para todo lector de mentalidad abierta y honesta una extraordinaria experiencia intelectual que pocos libros de los que actualmente se publican son capaces de igualar.

A continuación resumiremos brevemente la esencia del argumento hayekiano, explicando su evolución en la mente del autor y tratando de realizar algunas puntualizaciones, tanto defendiendo a Hayek de determinadas interpretaciones que de él se han hecho, y que estimamos son erróneas, como en relación a distintos aspectos o áreas en los que creemos que la postura de Hayek podría perfeccionarse. Finalmente, comentaremos las aportaciones más novedosas que Hayek hace en *La fatal arrogancia,* y que consideramos más importantes por su originalidad y previsible impacto en el mundo académico.

La idea esencial de Hayek, y que da pie al título del libro que comentamos, es que el socialismo constituye un error fatal de orgullo intelectual, o, si se prefiere, de arrogancia científica. Aunque Hayek no defina explícitamente qué entiende por «socialismo», se deduce de sus escritos que él mismo da un sentido muy amplio al término, incluyendo no sólo al denominado «socialismo real», sino, en general, a todo intento sistemático de diseñar u organizar, total o parcial-

mente, mediante medidas coactivas de «ingeniería social», cualquier área del entramado de interacciones humanas que constituyen el mercado y la sociedad. Y el socialismo entendido de esta manera tan amplia es un error intelectual de acuerdo con Hayek, porque lógicamente es *imposible* que aquel que quiera organizar o intervenir en la sociedad pueda generar y hacerse con la información o conocimiento que se precisa para llevar a cabo su deseo voluntarista de «mejorar» el orden social. En efecto, de acuerdo con Hayek, la sociedad no es un sistema «racionalmente organizado» por ninguna mente o grupo de mentes humanas, sino que, por el contrario, es un *orden espontáneo*, es decir, un proceso en constante evolución, resultado de la interacción de millones de seres humanos, pero que no ha sido ni nunca podrá ser diseñado consciente o deliberadamente por ningún hombre.

La esencia del proceso social, tal y como Hayek lo entiende, está constituida por la información o conocimiento, de tipo estrictamente personal, subjetivo, práctico y disperso, que cada ser humano, en sus circunstancias específicas de tiempo y lugar, va descubriendo y generando en todas y cada una de las acciones humanas que emprende para alcanzar sus particulares fines y objetivos, y que se plasman en las etapas de ese camino tan apasionante que supone la vida de todo ser humano. La capacidad innata del hombre para concebir constantemente nuevos fines, dedicando su esfuerzo, ingenio e imaginación a descubrir y elaborar los medios necesarios para alcanzarlos, constituye una fuerza poderosísima de creación y transmisión de información, que se encuentra en constante expansión y que hace posible el mantenimiento y el desarrollo de la civilización hacia cotas de complejidad cada vez mayores. Además, este *proceso social* de interacciones humanas es, por su propia naturaleza, *coordinativo,* en el sentido de que constantemente tiende a ajustar y coordinar los comportamientos contradictorios o descoordinados que surgen en el mismo. En efecto, todo desajuste o descoordinación genera, *ipso facto,* una oportunidad de ganancia o beneficio que actúa como *incentivo* para ser descubierta, y por tanto aprovechada y eliminada, por parte de los distintos actores, que de esta manera *aprenden* inconscientemente (es decir, de forma espontánea y no deliberada) a disciplinar su comportamiento en función del comportamiento de los demás[1]. Ahora bien, que se pueda descubrir y transmitir el enorme

[1] Una explicación del análisis económico de los procesos de creación y transmisión de información a que da lugar la acción humana o función empresarial, y cuyo

volumen de información o conocimientos prácticos que el desarrollo y mantenimiento de la actual civilización necesita, exige que el hombre pueda libremente concebir nuevos fines y descubrir los medios necesarios para lograrlos sin ningún tipo de trabas, y especialmente sin verse coaccionado o violentado de forma sistemática o institucional. Se hace por tanto evidente en qué sentido el socialismo, con independencia de su tipo o grado, es un *error intelectual*. Por un lado, porque aquel que pretenda, utilizando la coacción institucional, «mejorar» u organizar una determinada área de la vida social, carecerá del enorme volumen de información práctica y dispersa que se encuentra distribuida en la mente de los miles de individuos que hayan de sufrir sus órdenes (y ello por razones de capacidad de comprensión, volumen y, sobre todo, dado el carácter tácito e inarticulable, y por tanto esencialmente no transmisible, del tipo de conocimiento práctico relevante para la vida en sociedad). Por otro lado, la utilización sistemática de la coacción y la violencia, que constituyen la esencia del socialismo, impedirán que el hombre libremente persiga sus fines, y por tanto no harán posible que éstos actúen como *incentivo* para descubrir y generar la información práctica que es necesaria para hacer posible el desarrollo y coordinación de la sociedad.

De acuerdo con Hayek, y por las mismas razones que el socialismo es un error intelectual y una imposibilidad lógica, las instituciones más importantes para la vida en sociedad (jurídicas, lingüísticas y económicas) no han podido ser creadas deliberadamente por nadie y son el resultado de un dilatado proceso de evolución en el que millones y millones de hombres de sucesivas generaciones han ido poniendo cada uno de ellos su pequeño «granito de arena» de experiencias, deseos, anhelos, etc., dando lugar de esta manera a una serie de pautas repetitivas de comportamiento *(instituciones)* que, por un lado, surgen del propio proceso de interacción social, y que, por otro lado, a su vez, lo hacen posible. Estas pautas repetitivas del comportamiento o normas de conducta en sentido material constituyen un *mundo intermedio* entre el instinto biológico, que a todos nos influye, y el mundo explícito de la razón humana. Y es un mundo intermedio, porque si bien dichas pautas de conducta son, sin duda, resultado del humano actuar, sin embargo las mismas incorporan

---

conocimiento Hayek da por supuesto en la obra que comentamos, puede estudiarse detalladamente en los primeros capítulos de mi libro *Análisis económico del Socialismo: teórico, histórico y ético,* de próxima publicación.

tan gran volumen de información, experiencias y conocimientos, que sobrepasan con mucho cualquier mente o razón humana, que es, por tanto, esencialmente incapaz de crear, concebir o diseñar *ex novo* tal tipo de instituciones.

Las pautas de conducta que hacen posible el surgimiento de la civilización aparecen a lo largo de un proceso evolutivo en el que aquellos grupos sociales que antes desarrollan el esquema de normas y comportamientos propios del intercambio comercial voluntario y pacífico (y que integran el esquema de normas e instituciones que constituyen el derecho de propiedad) van absorbiendo y preponderando sobre aquellos otros grupos humanos comparativamente más retrasados dada su estructura más primaria o tribal. Los socialistas, por tanto, yerran gravemente al pensar que las emociones y actitudes propias de los pequeños grupos primarios (y que se basan en los principios de solidaridad, altruismo y lealtad) pueden ser suficientes para mantener el *orden extensivo de cooperación social* que constituye la sociedad moderna. En efecto, los principios de solidaridad y altruismo pueden ser utilizados en los grupos primarios, precisamente porque en los mismos existe un íntimo conocimiento sobre las necesidades y características de cada partícipe. Pero intentar extrapolar estos principios de solidaridad y altruismo, propios del grupo tribal, al orden extensivo de cooperación social, en el que interactúan y cooperan millones de individuos que no se conocen ni podrán llegar a conocerse entre sí, sólo resultaría en la desaparición de la civilización, la eliminación física de la mayor parte del género humano y la vuelta a una economía de subsistencia de tipo tribal.

Esta teoría hayekiana sobre el orden espontáneo y los procesos de evolución social no es sino el lógico corolario de la intervención protagonista que Hayek tuvo junto a Ludwig von Mises en el conocido debate en torno a la imposibilidad del cálculo económico socialista, mantenido por ambos autores con los teóricos socialistas de los años 20 y 30[2]. En este sentido hay que destacar el explícito recono-

---

[2] Sobre el debate en torno al cálculo económico socialista, debe leerse el excelente libro de DON LAVOIE, *Rivalry and Central Planning. The Socialist Calculation Debate Reconsidered,* publicado por Cambridge University Press, 1985. Que los oponentes socialistas de Hayek y Mises no lograron jamás dar respuesta al problema planteado por estos economistas austriacos es algo que no sólo explica con detalle Don Lavoie en el libro citado, sino que incluso ha sido explícitamente reconocido por dos economistas del Este que hasta ahora eran socialistas, y que fueron discípulos de uno de los teóricos socialistas de mayor prestigio que intervino en el Debate (Oskar Lange). Véase, en este sentido, el emocionante reconocimiento que Wlodzi-

cimiento que Hayek hace de su maestro Ludwig von Mises, no sólo por la influencia que éste tuvo a la hora de hacerle abandonar el «socialismo bienintencionado» que abrazara en su primera juventud, sino porque además es innegable el carácter seminal y la profunda influencia que la aportación original de Mises sobre la imposibilidad teórica del funcionamiento del sistema socialista tuvo en el desarrollo posterior del pensamiento hayekiano[3].

La gran aportación de Hayek consiste, básicamente, en haber puesto de manifiesto que la idea original de Ludwig von Mises en torno a la imposibilidad del cálculo económico socialista no es sino un caso particular del principio más general de la imposibilidad lógica del «racionalismo constructivista o cartesiano», que se basa en el espejismo de considerar que el poder de la razón humana es muy superior al que realmente tiene, y que cae, por tanto, en la fatal arrogancia «cientista» que consiste en creer que no existen límites en cuanto al desarrollo futuro de las aplicaciones de técnica o ingeniería social. Hayek, además, muestra detalladamente la íntima relación intelectual que existe entre la moralidad propia de los grupos primitivos, gran parte de la filosofía clásica griega (sobre todo Platón y, en menor medida, Aristóteles), el moderno racionalismo constructivista de origen cartesiano y la actitud científica existente en la mayoría de los miembros de la clase intelectual de los países occidentales que, en su mayor parte, son víctimas del espejismo cientista. En suma, Hayek ha depurado el racionalismo de sus excesos, y a través de su «racionalismo crítico evolucionista» ha introducido unas dosis de humildad y realismo de las que estaba muy necesitado el desarrollo de la ciencia social de nuestros días. Y además Hayek nos ha dotado de un arsenal lógico que hace posible el análisis científico de

mierz Brus y Kazimierz Laski hacen de sus pasados errores, consistentes en pensar que el socialismo podría ser teóricamente posible, y su afirmación de que el desafío planteado por Mises y Hayek en los años 20 y 30 sobre la imposibilidad teórica del socialismo quedó sin contestar, incluidos en su libro *From Marx to the Market. Socialism in Search of an Economic System,* Clarendon Press, Oxford 1989, y en especial las páginas 60 y 151-152.

[3] Es muy significativo que Hayek inicie el presente libro precisamente con una cita sobre el socialismo de su maestro Ludwig von Mises. El reconocimiento explícito de Mises por Hayek, así como el relato de cómo Hayek tardó casi 50 años en desarrollar lo que en esencia no era sino una simple idea, se encuentra en su artículo titulado «The Moral Imperative of the Market», publicado en *The Unfinished Agenda. Essays on the Political Economy of Government Policy in Honour of Arthur Seldon,* publicado por el Institute of Economic Affairs, Londres 1986, pp. 143 a 149.

las morales (entendidas como sistemas de principios y pautas de comportamiento) erróneas. En efecto, toda moral o sistema de principios que impida generar el volumen de información o conocimiento que la propia moral o sistema de principios exija para hacer posible el logro de sus pretendidos objetivos, será un sistema teóricamente imposible. De ahí el carácter teóricamente imposible de la moral socialista, o, si se prefiere, el carácter esencialmente *inmoral* del socialismo.

Debemos ahora defender a Hayek de una crítica superficial que a menudo se le hace. Esta crítica consiste en argumentar que la teoría hayekiana es falaz, puesto que permite justificar, como resultado del proceso de evolución social, en general, cualquier institución, por contraria que parezca a la libertad, y en particular el surgimiento del Estado ilimitado, e incluso del propio socialismo. En este sentido hemos de afirmar, siguiendo al propio Hayek, que su «evolucionismo» es una posición estrictamente teórica, y que por tanto no implica que cualquier tradición, por ser resultado del proceso evolucionista, sea justificable en una perspectiva ética. Lo único que afirma Hayek es que muchos resultados del proceso evolutivo, que no cabe criticar sin caer en el más absurdo irracionalismo o sin ser inmorales (tales como, por ejemplo, la prosperidad, la mayor libertad, el crecimiento de la población y el desarrollo de la civilización), se deben al surgimiento de unas tradiciones e instituciones que no fueron desarrolladas racionalmente por nadie, ni mucho menos articuladas (ni ética ni teóricamente) con carácter previo por ningún grupo de seres humanos. En suma, que es imposible enjuiciar cualquier institución específica y concreta en términos estrictamente históricos, considerándolos siempre automáticamente como un beneficioso resultado del proceso de evolución, dado que la evolución nunca se detiene y no sabemos si tal institución habrá de sobrevivir o no en el futuro. Lo más que podemos hacer es interpretar teóricamente las instituciones que conocemos, pero utilizando la teoría hayekiana de la evolución social. De acuerdo con esta teoría, podríamos considerar «instituciones correctas» aquellas en las que no se observa en su proceso de formación y mantenimiento ninguna intervención exterior de carácter constructivista que se base en el fatal engreimiento o arrogancia que sirve de título a la obra que comentamos. Estableciendo una analogía con el mundo biológico, se podría afirmar que, al observar en cualquier órgano de importancia, por ejemplo el cerebro humano, la existencia continuada de determinadas agujas o piezas metálicas (resultado de la intervención externa de un «cirujano»), es fácil con-

cluir que las mismas no forman parte del natural proceso de formación biológica del cerebro, sino que, por el contrario, han de ser el resultado de una agresión externa de tipo cientista (por este motivo, los neurocirujanos sólo operan el cerebro humano en situaciones extremas de peligro de muerte, y su intervención se limita a problemas puntuales —extirpar un tumor, etc.—, cerrando el cráneo y dejando que el paciente se recupere *por sí solo,* una vez que la operación ha terminado). En la esfera social ha de actuarse de la misma manera, e incluso con mucho más cuidado y prudencia, pues el orden espontáneo de cooperación social es más complejo aún que el cerebro humano, y disponemos de una información mucho menor de lo que sucede en la sociedad de la que tenemos sobre el cerebro[4].

Otra cuestión ardua que puede plantearse es la de si la organización estatal ha de considerarse como un resultado del proceso espontáneo de tipo hayekiano o si, por el contrario, no es sino una manifestación histórica del racionalismo constructivista y de la ingeniería social que tanto critica Hayek. En este sentido estimamos que Hayek considera que toda ampliación del ámbito de la actividad estatal por encima del mínimo necesario e imprescindible para el mantenimiento de las instituciones jurídicas que hacen posible el mercado y el derecho de propiedad ha de considerarse como contraria al mantenimiento de la civilización.

Aunque no es éste el lugar para exponer los diferentes argumentos esgrimidos en la interesante polémica que se está desarrollando dentro del campo liberal entre los partidarios del sistema anarco-capitalista y aquellos que defienden un sistema de gobierno estrictamente limitado, he de afirmar que, en una conversación privada que mantuve con Hayek, en la que le pregunté en torno a su opinión sobre las posibilidades de desarrollo en un sistema anarco-capitalista, me contestó que no se encontraba en disposición de facilitar ninguna respuesta categórica al respecto. En contra de dichas posibilidades, manifestaba el hecho de que hasta ahora en ningún proceso de evolución social había surgido una sociedad sin Estado, para, a conti-

[4] Esta analogía fue inicialmente utilizada por Israel Kirzner en un debate mantenido en la Universidad de Nueva York con el economista cientista Wasily Leontief, el cual, siempre deseoso de encontrar nuevas «aplicaciones» para su «criatura intelectual» (tablas *input-output),* no duda en proponer continuas intervenciones y agresiones en el campo social. Kirzner, por su lado, le respondía que lo que el «paciente» necesita es menos «cirugía» y dejarle respirar un poco de «aire fresco». Véase al respecto el libro de DON A. LAVOIE, *National Economic Planning: What is left,* Ballinger Publishing Company, 1985, pp. 117-118 y 123.

nuación, indicar que, en todo caso, el proceso evolutivo de desarrollo social aún no se había detenido, y que era imposible conocer hoy si en el futuro el Estado habría de desaparecer, convirtiéndose en una triste y oscura reliquia histórica, o si, por el contrario, habría de subsistir como Estado mínimo de poder estrictamente limitado (se descarta la existencia a largo plazo del Estado intervencionista o del socialismo real, dada la imposibilidad teórica de ambos modelos).

Pasando ya al análisis de las innovaciones más importantes que podemos leer en *La fatal arrogancia,* nos centraremos en comentar brevemente las ideas hayekianas sobre el crecimiento de la población y la importancia de la religión a la hora de hacer posible el mantenimiento de los procesos sociales. La teoría de la población que Hayek desarrolla en este libro es, sin duda alguna, casi revolucionaria y tiene un contenido que es básicamente el opuesto al que se ha venido manteniendo desde Malthus hasta hoy por la mayoría de los denominados «intelectuales» o «progresistas». De acuerdo con Hayek, el hombre no es un factor de producción de tipo homogéneo, sino que es un ser humano único, irrepetible y eminentemente creativo, capaz de descubrir constantemente nuevos fines y medios, generando con ello una nueva información que hace avanzar hacia cotas inimaginables la civilización. Al ser la sociedad, por tanto, no un sistema económico productor de cosas materiales, sino un orden extensivo generador de conocimiento e información, el aumento continuo de la población no sólo es la *condición teóricamente necesaria* para el desarrollo económico, social y cultural, sino que además es la consecuencia más típica del proceso de evolución social. De hecho, la prueba del éxito de las instituciones sociales radica precisamente en su potencialidad para mantener volúmenes crecientes de población[5]. Éstos sólo plantean problemas cuando no surge la *condición suficiente* para el desarrollo de la civilización, y que no es otra que el respeto a las instituciones tradicionales de la propiedad privada y a las otras pautas de conducta que hacen posible el libre ejercicio de la función empresarial y de la acción humana. Por tanto, el crecimiento de la población no sólo debe defenderse, sino que será además inevitable en ese proceso de constante ampliación y profundización, tanto hori-

[5] La demostración teórica de que es preciso un incremento de la población para que la división intelectual del trabajo se extienda horizontal y verticalmente, haciéndose con ello posible el avance de la civilización, puede verse en el capítulo II de mi libro ya citado (v. n. 1) de próxima aparición.

zontal como vertical, de la división del conocimiento y que constituye la esencia misma del desarrollo de la civilización[6].

Por otro lado, si lo que hemos llegado a ser es resultado de una serie repetitiva de comportamientos o de instituciones que no hemos creado racionalmente (de hecho, la razón sería resultado de los principios morales y no al revés, los principios morales resultado de la razón), se plantea la interesante cuestión de dilucidar a través de qué procedimientos los seres humanos *internalizamos* unos hábitos de conducta o principios de orden moral cuya funcionalidad no podemos comprender racionalmente. En este sentido, Hayek pone de manifiesto la importancia capital del papel jugado en la historia por determinadas religiones que han actuado como un verdadero «seguro de vida» de la libertad al hacer posible que extensas capas de la población adoptaran unas pautas de comportamiento que, de haberse exigido sobre la base de argumentos de tipo racional, no habrían podido preponderar. Así, la religión cristiana ha sido esencial en el desarrollo de la civilización occidental, y es altamente preocupante que, en los últimos tiempos, hayan surgido una serie de corrientes que, como la constituida por la denominada «teología de la libera-

[6] El físico matemático FRANK J. TIPLER ha puesto de manifiesto recientemente (ver «A Liberal Utopia», en el *The Fatal Conceit by F. A. Hayek. A Special Symposium*, Humane Studies Review, volumen VI, n.º 2, invierno 1988-89, pp. 4-5) que, teniendo en cuenta la aportación esencial de Hayek según la cual lo que produce un sistema económico no son cosas materiales, sino conocimiento o información inmaterial, concluye que el límite máximo a la expansión del conocimiento y al desarrollo económico en la tierra en la época presente es de 10^{64} bits (por lo que sería posible aumentar en 100 billones de veces los límites físicos de crecimiento hasta ahora considerados); y si consideramos las posibilidades de expansión del conocimiento humano en los próximos siglos, o incluso miles de años, no sólo en nuestro presente planeta, sino extendiéndonos también a lo largo de todo el universo, las posibilidades de desarrollo de la civilización humana y del crecimiento económico, cultural y social del hombre carecen de límites, y por tanto son *infinitas*. Por otro lado, puede considerarse que la idea hayekiana sobre el crecimiento de la población es igualmente un resultado del Debate sobre la Imposibilidad del Cálculo Económico Socialista. En efecto, el propio Hayek puso de manifiesto en 1933 cómo Max Weber había sido el primero en afirmar correctamente que la extensión del sistema económico socialista a todo el mundo haría imposible el mantenimiento del volumen que la población del planeta había alcanzado en su época (ver el artículo de HAYEK titulado «The Nature and History of the Problem», incorporado en su *Collectivist Economic Planning*, Augustus M. Kelley, Clifton 1975, p. 34). Buena prueba de que la teoría hayekiana sobre la población es cada vez más tenida en cuenta por los especialistas en demografía es el interesantísimo libro de Julian I. SIMON titulado *Environment and Immigration*, publicado en 1990 por Transaction Publishers (New Brunswick, New Jersey).

ción», se fundamentan en los principios primarios de la solidaridad y el altruismo tribal, justificando un socialismo de tipo sistemático e ingeniería social con la pretensión de lograr un «paraíso» en nuestro mundo que, por los argumentos ya expuestos, de perseguirse con insistencia y continuidad, habría por fuerza de implicar la desaparición de la mayor parte de la población que hoy vive en el mundo, y por tanto de la civilización tal y como hoy la conocemos[7].

Ya dentro del campo concreto de la teoría de la libertad, es preciso resaltar que quizás la principal aportación de Hayek consista en haber puesto de manifiesto que el liberalismo, lejos de ser una ideología racionalmente articulada por un determinado grupo de filósofos, no es sino el resultado de la evolución del propio hombre entendido como ser cultural. O, expresado de otra manera, el racionalismo crítico y evolucionista hayekiano identifica los fundamentos liberales del desarrollo cultural con el avance de la civilización, de la misma forma que pone de manifiesto que la negación del liberalismo ha de llevar inexorablemente al fin de la civilización y a la desaparición del hombre como ser cultural. Ahora bien, ¿significa todo ello que, de acuerdo con el propio Hayek, es imposible realizar cualquier tipo de racionalización teórica sobre el campo de la ética social? Personalmente opinamos que el evolucionismo hayekiano es plenamente compatible con el intento de desarrollar teóricamente una ética que, trascendiendo el punto de vista estrictamente evolucionis-

---

[7] Organizar la sociedad desde arriba basándose en órdenes, mandatos coactivos y prohibiciones es teóricamente imposible, al impedirse la libre creación y transmisión del enorme volumen de información práctica que exige una economía moderna y que no puede ser siquiera intuido por el órgano central de planificación. Por ello, todo intento sistemático de planificar el funcionamiento de la sociedad desde arriba no es sino un verdadero genocidio o crimen contra la humanidad, por las terribles consecuencias que a la larga tales experimentos sociales siempre producen. De hecho, todas las tragedias de la humanidad de los últimos cien años que no se han debido a causas naturales (e incluso éstas, en la medida en que sus efectos habrían podido paliarse más fácilmente de otro modo) han tenido su origen directo o indirecto en el deseo, muchas veces bienintencionado, de llevar a la práctica la utopía socialista. Evidentemente, existen importantes diferencias de grado en cuanto a la extensión e intensidad con que tal ideal puede perseguirse, pero nunca debe olvidarse que las diferencias existentes, por ejemplo, entre el genocidio cometido por el Estado Soviético o por el Pol Pot contra sus respectivos pueblos y las consecuencias perniciosas generadoras de constante conflicto y violencia social que son propias de la moral y política socialdemócrata y del irónicamente denominado «Estado del bienestar», son tan sólo *diferencias de grado,* si bien muy importantes, pero no de clase, dado que el error intelectual que se encuentra en la base del socialismo real y del socialismo democrático o intervencionista es esencialmente el mismo.

ta, sin embargo no lo contradiga[8]. Es decir, consideramos que es intelectualmente posible y necesario desarrollar una teoría ética en la cual se pueda analizar el valor intrínseco de las pautas de conducta e instituciones que han sido el resultado de la realización evolutiva de la propia naturaleza del ser humano. Desde esta óptica, los estudios científicos de tipo social estarían constituidos por *tres niveles*, distintos pero complementarios, que se enriquecerían mutuamente[9]. El *primer nivel* estaría constituido precisamente por la *teoría evolutiva* hayekiana, que permite interpretar teóricamente el resultado de los procesos evolutivos de desarrollo social. Este primer nivel es altamente multidisciplinar, pues incluye estudios procedentes del campo de la economía, sociología, ciencia política, antropología, etc. El principal riesgo del investigador en esta área es utilizar una teoría errónea para interpretar los procesos evolutivos analizados. Y en este caso es paradigmático el gran impulso dado a la teoría de la evolución social por un autor que, como Hayek, es uno de los máximos exponentes de la *Escuela Austriaca de la Economía,* y cuyo profundo conocimiento sobre el carácter subjetivo de la acción humana y los resultados espontáneos de la interacción social que se da en el mercado le permitió identificar desde sus orígenes la imposibilidad, desde el punto de vista de la teoría económica, de que el socialismo pudiese funcionar.

El *segundo nivel* de aproximación estaría constituido por la propia *teoría económica,* entendida ésta como un intento de racionalizar, de una manera abstracta y detallada, los complejos procesos espontáneos de interacción social que se dan en el mercado. Este campo ha sido desarrollado sobre todo por la *Escuela Austriaca de la Economía,*

---

[8] En este sentido, nuestras tesis son coincidentes con las expuestas por el profesor BOUDEWIJN BOUCKAERT, de la Universidad de Gante, incluidas en su sugerente artículo «Bridging the Gap Between Evolution and Natural Law», publicado en *The Fatal Conceit by F. A Hayek. A Special Symposium* (Humane Studies Review, volumen VI, n.º 2, invierno 1988-89, pp. 19-20).

[9] Esta teoría de los Tres Niveles de aproximación al estudio de la realidad humana y de la teoría de la libertad la desarrollé por primera vez en mayo de 1988 con motivo de mi participación en el Seminario dedicado al «Análisis Comparativo de la Teoría de la Libertad en Montesquieu y Hume», que fue organizado por el Liberty Fund en Burdeos. Posteriormente pude articular algo mejor dicha teoría en el prólogo que escribí para la versión castellana del libro *Hayek,* de EAMON BUTLER (Unión Editorial, Madrid 1989, pp. 13 a 15), y sobre todo en mi artículo «Conjectural History and Beyond», que escribí con motivo de ser invitado al simposio organizado para discutir y comentar *The Fatal Conceit,* y que fue publicado en la *Humane Estudies Review,* vol. 6, n.º 2, invierno de 1988-1889.

que se inicia con Menger y Böhm-Bawerk, continúa con Mises, es desarrollada por Hayek en la primera etapa de su vida científica y ha seguido hoy en día su fructífero crecimiento gracias a un nutrido grupo de teóricos neoaustriacos (Kirzner, Rothbard, Lavoie, O'Driscoll, Rizzo, High, etc.). El principal riesgo de este segundo nivel de aproximación a la ciencia social radica precisamente en lo que Hayek denomina *constructivismo,* dado que es extraordinariamente fácil que el científico de la economía caiga en el error de no limitarse a estudiar los procesos de tipo social de una manera lógica y formal analizando sus distintas implicaciones, sino que llegue a creerse que tal conocimiento, de alguna manera, puede ser útil para reconstruir o diseñar la sociedad *ex novo.* En este riesgo han caído palpablemente los economistas del paradigma neoclásico-walrasiano, que al centrarse en el estudio del equilibrio y en el desarrollo cientista de modelos en los que se presupone la disponibilidad centralizada de una información que de esa forma no existe en ningún lugar en el mundo real, constantemente dan pie al error intelectual de creer que es posible mejorar la sociedad mediante el intervencionismo y la ingeniería social.

Por último, el *tercer nivel* de aproximación estaría constituido por el desarrollo de una *teoría formal de la ética social* que ya hemos mencionado. Aunque Hayek parece negar explícitamente que tal teoría sea posible[10], estimamos factible y conveniente el desarrollo de una cierta teoría formal y abstracta de la ética social, en la que se analicen, a partir de determinados principios, las implicaciones éticas de las instituciones y pautas de conducta que son resultado del proceso hayekiano de evolución. Como es lógico, el riesgo de este tercer nivel de investigación radica igualmente en el constructivismo, y en este sentido hemos de ser especialmente cuidadosos a la hora de asumir las conclusiones teóricas a las que lleguemos en este campo. En concreto, y como regla práctica de seguridad, siempre que las conclusiones de la teoría ética parezcan estar en contradicción con nuestro análisis interpretativo del proceso de evolución, deberemos conceder el beneficio de la duda a los resultados evolutivos de la tradición y poner en cuarentena, sometiendo al escrutinio y análisis crítico más profundo, las conclusiones teóricas que se hayan alcanzado. Pero ello no significa que debamos renunciar a intentar raciona-

---

[10] En efecto, Hayek afirma expresamente: «Por mucho que nos desagrade, nos veremos obligados a concluir que no está al alcance del hombre establecer ningún sistema ético que pueda gozar de validez universal» (*La fatal arrogancia*, p. 53).

lizar éticamente los procesos sociales, y existen, de hecho, importantes aportaciones en este campo, que siendo perfectamente compatibles con el racionalismo evolucionista hayekiano, sin embargo han permitido enriquecer muy significativamente el acervo de estudios científicos de nuestro tiempo sobre la libertad[11].

Procede hacer unas breves consideraciones sobre la *oportunidad histórica* de la aparición de esta última obra del Profesor Hayek que estamos comentando. En efecto, la publicación de *La fatal arrogancia* ha coincidido casi exactamente con la caída de los regímenes socialistas de los países del Este de Europa, y que ha sido políticamente posible gracias al proceso de apertura política y reajuste social *(perestroika)* recientemente iniciado en la Unión Soviética. En efecto, las distorsiones y contradicciones de los sistemas de socialismo real se han hecho tan evidentes para la mayoría de la población, que el clamor popular por el abandono del socialismo y la reintroducción del mercado es un hecho insoportable para los antiguos regímenes. En este sentido, la caída del socialismo en los países del Este ha de considerarse, sin duda alguna, como un triunfo científico y una confirmación histórica del análisis teórico del socialismo que ha venido realizando la escuela austriaca desde los años 20. Sin embargo, y una vez señalado lo que las actuales circunstancias tienen de homenaje para Ludwig von Mises y de satisfacción para el propio Hayek y el resto de los economistas de su escuela, es preciso resaltar que, habiendo puesto de manifiesto *a priori* el análisis teórico por ellos realizado que el socialismo no podría funcionar por basarse en un error intelectual, puede considerarse una inmensa tragedia que hayan tenido que transcurrir tantos años de indecible sufrimiento de millones

---

[11] En relación con este tema no podemos dejar de mencionar, sobre todo, las recientes aportaciones que en el campo de la ética social ha desarrollado ISRAEL M. KIRZNER, contenidas en su libro *Discovery, Capitalism and Distributive Justice,* publicado por Basil Blackwell en Londres en 1989, así como la obra de HANS HERMANN HOPPE *A Theory of Capitalism and Socialism.* Ambos autores, utilizando razonamientos distintos, han puesto de manifiesto cómo el socialismo no sólo es teóricamente imposible, sino que además es éticamente inadmisible; Kirzner, en base a una estimulante teoría según la cual todo ser humano tiene derecho natural a los resultados de su propia creatividad empresarial, y Hans Hermann Hoppe, partiendo del axioma habermasiano de que la argumentación con otros seres humanos significa siempre la aceptación implícita de la individualidad y del derecho de propiedad sobre el yo, nuestro ser y nuestro pensamiento, de donde él deduce lógicamente, a partir de este axioma, toda una teoría del derecho de propiedad y del capitalismo (ver su libro *A Theory of Capitalism and Socialism,* Kluwer Academic Publishers, Holanda 1989).

de seres humanos para que se ponga históricamente de manifiesto algo que ya desde un principio, y gracias a la *Escuela Austriaca de la Economía,* se sabía teóricamente que tendría que ocurrir. De tal sufrimiento humano son especialmente responsables, no sólo una mayoría de los miembros de la propia comunidad científica, al pasar negligentemente por alto e incluso ocultar el contenido del análisis austriaco del socialismo, sino sobre todo ese torpe positivismo aún imperante de acuerdo con el cual *sólo* la experiencia, al margen de cualquier teoría, sería capaz de poner de manifiesto las posibilidades de supervivencia de cualquier sistema social[12].

Finalmente, es necesario resaltar que el análisis hayekiano, dentro de la amplia definición del socialismo que hemos enunciado al principio, es plenamente aplicable a todas y cada una de las medidas intervencionistas y de ingeniería social que constituyen la nota dominante de la actuación del Estado en los países occidentales. Es más, el problema en Occidente se ve agravado en el sentido de que, a diferencia de lo que ha ocurrido con los países del Este, que siempre han dispuesto del modelo comparativamente menos socialista de Occidente para descubrir y apreciar el verdadero coste del socialismo real, en Occidente no existe un modelo comparativo verdaderamente liberal que ponga de manifiesto para las amplias capas de la población la sistemática manipulación y profundas contradicciones teóricas y éticas que son propias del curiosamente denominado «Estado del bienestar» y de la «socialdemocracia»[13]. En efecto, en esa casi interminable serie de áreas sociales en las que el «Estado benefactor» de Occidente coacciona a sus ciudadanos impidiendo el libre ejercicio de la acción humana y la función empresarial, millones de seres humanos no pueden perseguir libremente sus fines y objetivos, por lo que éstos no actúan como *incentivo* para generar y descubrir el

---

[12] Este torpe «cientismo positivista» impregna, en general, todas las aportaciones de la denominada «Escuela de Chicago», y en particular la de uno de sus miembros más destacados, GEORGE STIGLER, para el cual sólo la «evidencia empírica» puede resolver las diferencias existentes entre los partidarios del capitalismo y del socialismo *(The Citizen and the State,* University of Chicago Press, Chicago 1975, pp. 3-13). En este sentido, véase el excelente comentario crítico a la postura de Stigler desarrollado por NORMAN P. BARRY en su «The Economics and Philosophy of Socialism» *(Il Politico,* Univ. de Pavía, 1984, año XLIX, n.º 4, pp. 573-592).

[13] Un análisis detallado de las profundas contradicciones e insolubles problemas sociales del tan alabado «modelo sueco» de socialdemocracia, actualmente aquejado de una crisis económica y social que parece no tener solución, puede encontrarse en *The Rise and Decline of the Swedish Welfare-State,* de HAKAN GERGILS, Företagareförbundets Rapporter, Estocolmo 1990.

enorme volumen de información relevante que es necesario para coordinar y hacer avanzar la sociedad. La socialdemocracia, por tanto, no sólo es un lastre para el desarrollo de la civilización, sino que además actúa como verdadero «opio del pueblo», en la medida en que la coacción institucional que le es propia hace que ni siquiera los actores afectados por la misma sean conscientes de todo aquello que dejan de lograr por culpa del intervencionismo estatal. Por esta razón, el análisis teórico desarrollado por Hayek y su escuela es quizás el único elemento disponible para poner de manifiesto a amplias capas de la población lo importante que sería llevar a cabo, también en Occidente, una histórica *perestroika,* que, bien por vía evolutiva o revolucionaria, redujera a su mínima expresión las amplias áreas de socialismo intervencionista que se han desarrollado en los países de economía de mercado.

JESÚS HUERTA DE SOTO
Profesor Titular de Economía Política
Universidad Complutense de Madrid

La libertad no es, como podría sugerir el origen del término, la eliminación de toda restricción, sino más bien la aplicación más eficaz de toda justa restricción a todos los miembros de una sociedad libre, ya se trate de los magistrados o de los comunes ciudadanos.

Adam Ferguson

Las normas morales no son conclusiones derivadas de la razón.

David Hume

¿Cómo pudo suceder que las instituciones que sirven al bienestar común y tanto contribuyen al desarrollo pudieran formarse al margen de una *voluntad común* orientada a ese fin?

Carl Menger

PREFACIO

Al escribir este libro, he seguido dos criterios: quedan excluidas las notas a pie de página y todas aquellas consideraciones que, no siendo esenciales, pueden sin embargo ser de interés e incluso importantes para el especialista, o bien figuran en letra más pequeña, de suerte que el lector normal pueda pasarlas por alto sin perder el hilo conductor de la argumentación, o bien han sido recogidas en una serie de apéndices.

Las citas, por lo general, se hacen indicando entre paréntesis el nombre del autor (cuando no resulte claramente del contexto) seguido de la fecha de edición de la obra y la página correspondiente. Al final del volumen figura una lista de autores y obras citados. Cuando se emplea una edición posterior, ésta se indica junto con la primera en la forma 1786/1973.

Me resulta imposible dejar aquí constancia de la deuda intelectual contraída por mí a lo largo de tantos años dedicados al estudio, aunque me limitara a mencionar las obras que han sido para mí fuente de información y criterio, y más imposible aún reunir en una bibliografía todas las obras que sería preciso consultar para poder disponer de base suficiente en orden a abordar un campo de investigación tan amplio como el que la presente obra pretende cubrir. Tampoco puedo mencionar las múltiples deudas contraídas a nivel personal a lo largo de tantos años de investigación dedicada a un mismo objetivo fundamental. Quisiera, sin embargo, expresar mi profunda gratitud a Miss Charlotte Cubitt, quien ha sido mi asistente durante el tiempo dedicado a la preparación de esta obra y sin cuya ayuda nunca habría podido concluirla, así como al Profesor W. W. Bartley III, de la Hoover Institution, Universidad de Stanford, quien asumió la responsabilidad de ocuparse de su edición cuando, tras un período de precaria salud, me vi en la imposibilidad de dar los últimos retoques al manuscrito.

F. A. HAYEK
Friburgo de Brisgovia
Abril de 1988

INTRODUCCIÓN

¿NO HABRÁ SIDO EL SOCIALISMO UN ERROR?

> La concepción socialista es a la vez grandiosa y sencilla... De hecho, puede ser considerada como una de las más ambiciosas creaciones del espíritu... Algo tan valiente y atrevido que justificadamente ha logrado levantar la más excelsa admiración. Si queremos salvar a nuestro planeta de la barbarie, lejos de ignorar desdeñosamente los argumentos socialistas, es preciso refutarlos.
>
> L. von Mises

El argumento fundamental de este libro es que nuestra civilización depende, tanto en sus orígenes como en su mantenimiento, de la existencia de lo que sólo con relativa precisión puede describirse como «un amplio orden de cooperación humana», más conocido por el poco afortunado término «capitalismo». Para captar adecuadamente el íntimo contenido del orden que caracteriza a la sociedad civilizada, conviene advertir que este orden, lejos de ser fruto de designio o intención, deriva de la incidencia de ciertos procesos de carácter espontáneo. Vivimos en una sociedad civilizada porque hemos llegado a asumir, de forma no deliberada, determinados hábitos heredados de carácter fundamentalmente *moral*, muchos de los cuales han resultado siempre poco gratos al ser humano —y sobre cuya validez e intrínseca eficacia nada sabía—. Su práctica, sin embargo, fue generalizándose a través de procesos evolutivos basados en la selección, y fue facilitando tanto el correspondiente aumento demográfico como un mayor bienestar material de aquellos grupos que antes se avinieron a aceptar ese tipo de comportamiento. La no deliberada, reluctante y hasta dolorosa sumisión del ser humano a tales normas facilitó a dichos entornos sociales la necesaria cohesión gracias a la cual accedieron sus miembros a un superior nivel de bienestar y conocimientos de diversa especie, lo que les permitió «multiplicarse, poblar y henchir la tierra» (*Génesis*, I, 28). Quizá sea este proceso la faceta más ignorada de la evolución humana.

Los socialistas ven las cosas de distinta manera. No se trata tan sólo de que lleguen a conclusiones diferentes: perciben la realidad de manera distinta. Que los socialistas yerran en *cuestiones de hecho* tiene —como subrayaré más adelante— una importancia crucial para mi línea de razonamiento. Si su interpretación del orden social —así como de las alternativas que proponen— reflejaran verdaderamente la realidad, estaría plenamente dispuesto a aceptar que corresponde al ser humano la responsabilidad de garantizar una distribución de ingresos que de alguna manera se ajuste a determinados principios morales. Y estaría dispuesto a admitir igualmente que, a tal fin, se asignara a alguna autoridad central la responsabilidad de establecer el destino que debe darse a los distintos recursos, aun cuando ello implicara la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Si, por ejemplo, fuera cierto que la gestión centralizada de la economía es capaz de conseguir un producto global por lo menos similar al actual, se plantearían sin duda difíciles problemas de tipo moral en torno a cómo, en justicia, deberían asignarse los ingresos. La realidad, sin embargo, es totalmente distinta. Porque, con excepción del mecanismo a través del cual el mercado competitivo procede a distribuir los ingresos, no existe ningún método conocido que permita a los diferentes actores descubrir cómo pueden orientar mejor sus esfuerzos al objeto de obtener el mayor producto posible para la comunidad.

El núcleo principal de mi argumento consistirá, pues, en precisar que las diferencias existentes entre los partidarios del orden espontáneo de extenso ámbito, característico del mercado, y quienes propugnan la existencia de una autoridad centralizada que controle con el debido rigor el comportamiento de todos y se encargue de gestionar colectivamente la asignación de los recursos productivos radican en una falsa apreciación por parte de los segundos acerca de cómo la información al objeto requerida surge y es utilizada por la sociedad. Por tratarse de una cuestión de hecho, tales discrepancias deben dirimirse a través del estudio científico, que evidencia que la aceptación de las normas morales transmitidas por tradición —normas sobre las que el orden de mercado descansa y que en modo alguno coinciden con las supuestamente racionales recomendaciones que los socialistas suelen plantear— es lo que nos permite generar y utilizar un volumen de información y recursos mayor del que pudiera poner al alcance de la comunidad una economía centralmente planificada. Los partidarios de esta última, sin embargo, siguen empecinados en sostener que todo lo hacen al amparo de las más estrictas

exigencias de la «razón». Los objetivos y programas socialistas son, en definitiva, inviables, tanto en cuanto al logro de los objetivos propuestos como a la eficacia de su gestión. Y, a mayor abundamiento, el modelo carece hasta de la necesaria consistencia lógica.

Tal es la razón por la cual —contra lo que generalmente se afirma— estas diferencias no dependen sólo de la perspectiva que adopten los distintos intereses involucrados, ni pueden ser reducidas a meras diferencias de valoración. Porque el análisis de cómo fueron adoptadas determinadas normas de comportamiento y esquemas morales y de sus efectos sobre la evolución de nuestra civilización, es fundamentalmente una cuestión *de hecho.* Tal análisis, desarrollado a lo largo de los tres primeros capítulos, integra la línea argumentativa fundamental de la presente obra. Las exigencias socialistas no son conclusiones morales que puedan derivarse de esas tradiciones que hicieron posible la aparición de la moderna sociedad civilizada. Se pretende mediante ellas más bien sustituir tales esquemas por otros diseñados a fuerza de raciocinios cuya aceptación se intenta basar en la satisfacción de algún primitivo instinto. Parten los socialistas de la idea de que, puesto que la humanidad ha sido capaz de *establecer* determinados esquemas de colaboración capaces de coordinar los esfuerzos de todos, debe también ser capaz de *diseñar* otros todavía mejores, a la par que más gratificantes. Ahora bien, aunque debamos nuestra propia existencia a la presencia de esos conjuntos de normas de comportamiento que han evidenciado su mayor eficacia a lo largo del tiempo, la humanidad es incapaz de establecer otros sólo basados en que algunos de sus visibles e inmediatos efectos parezcan más gratificantes a nuestras instintivas predisposiciones. El debate entre el orden de mercado y el socialista es una cuestión que afecta, en definitiva, a la propia supervivencia de la especie humana. La asunción por la sociedad de las recomendaciones socialistas en materia ética implicaría la desaparición de gran parte de la población y la pauperización del resto.

Cuanto queda expuesto contribuye a centrar la atención en un tema sobre el que desearía dejar inmediata y explícita constancia de mi opinión. Aunque soy crítico de ese supuesto recurso a la razón del que se jactan los socialistas, en modo alguno quisiera que ello pudiera considerarse como rechazo por mi parte de la razón correctamente interpretada. Y con «correctamente interpretada» quiero decir que se recurra a ella teniendo clara conciencia de sus intrínsecas limitaciones; y que, aceptando las lógicas consecuencias, el actor se muestre en todo momento dispuesto a hacer frente a esa sorpren-

dente realidad —constatada tanto en el campo de la economía como en el de la biología— consistente en que un orden no intencionado puede ser superior a cualquier otro que sea fruto de intencionada creación. ¿Cómo podría quien escribe estas líneas rechazar el recurso a la razón, cuando se esfuerza por demostrar que el ideal socialista constituye un error tanto de tipo «fáctico como lógico»? Lejos de mi ánimo queda también la idea de que no sea posible, a través de la razón —aunque siempre cauta, humilde y parcialmente—, mejorar las costumbres heredadas, perfeccionando algunas de ellas y hasta eliminando otras. En este ensayo, sin embargo, al igual que en los que le precedieron, mi argumento se dirigirá fundamentalmente contra esa tradicional manera de interpretar la razón que constituye la base del modelo socialista, así como contra ese planteamiento ingenuo y acrítico en cuanto al contenido de la función racional que, en otras ocasiones, he denominado «racionalismo constructivista» (1973).

Lejos de mí, insisto, queda cualquier intento de negar la posibilidad de perfeccionar racionalmente nuestros esquemas morales o nuestras realidades institucionales. Entiendo, sin embargo, que no es posible reorganizar nuestro sistema moral en la dirección sugerida por lo que hoy se entiende por «justicia social», aunque sin duda resulte posible realizar algún esfuerzo reformista contrastando cada una de las partes del sistema con la coherencia interna del esquema global. En la medida en que tal moralidad pretenda dar solución a problemas que, en realidad, no está capacitada para resolver —por ejemplo, desempeñar en el ámbito colectivo funciones de organización y de búsqueda de información que, en razón de sus mismas normas, es incapaz de facilitar—, esa misma imposibilidad se convierte en contundente argumento contra el sistema moral en cuestión. Conviene abordar con el debido rigor estas cuestiones, ya que admitir que el debate gira sólo en torno a diferencias valorativas y no a la estricta apreciación de la realidad es lo que fundamentalmente ha impedido a los estudiosos del orden de mercado evidenciar con la necesaria claridad que el socialismo es incapaz de cumplir lo que promete.

Tampoco debe suponerse que el autor no coincida con algunos de los ampliamente compartidos ideales que los socialistas propugnan. Entiendo, sin embargo, que, según explicaré más tarde, el popular concepto de «justicia social» ni describe situaciones reales ni es coherente. Señalaré, por último, que tampoco soy de la opinión —cual pueden sugerir determinados defensores de la ética hedonis-

ta— de que resulta posible llegar a conclusiones morales sobre bases meramente utilitarias.

Mi exposición puede quizá arrancar del aserto de David Hume según el cual «las normas morales... no derivan de la razón» (*Tratado*, 1739/1886:II, 235). Este concepto desempeñará, a lo largo de la presente obra, un papel preponderante, puesto que enmarca debidamente el núcleo de la cuestión planteada, es decir, *cómo surgen nuestros esquemas morales, y qué implicaciones puede tener su proceso de formación sobre las instituciones políticas y económicas.*

Nuestra afirmación de que la humanidad se ve en la ineludible necesidad de mantenerse fiel al sistema capitalista por su superior eficacia en el aprovechamiento del cúmulo de informaciones dispersas plantea el interrogante de cómo tan eficaz orden social llegó a materializarse, si tenemos en cuenta que son muchos los instintos primarios y las reacciones supuestamente racionales que incesantemente se rebelan contra las instituciones y la moralidad de las que el orden capitalista no puede prescindir.

La contestación a tal interrogante —que constituye la materia fundamental de los tres primeros capítulos de esta obra— enlaza con una antigua concepción, ampliamente extendida en el pensamiento económico, según la cual nuestros esquemas morales y nuestras instituciones sociales no son sólo consecuencia de determinadas decisiones intencionales, sino que surgen como parte de un proceso evolutivo inconsciente de autoorganización de una estructura o un modelo. La validez de esta afirmación se extiende no sólo al campo de la economía, sino a otras muchas áreas del conocimiento, en especial a la biología. Este enfoque constituye tan sólo el primero de un creciente conjunto de modelos teóricos tendentes a explicar la formación de ciertas estructuras complejas sobre la base de procesos que no pueden ser objeto de observación en lo que atañe a las particulares circunstancias y a sus específicas manifestaciones. Cuando comencé a ocuparme de estas cuestiones creí encontrarme prácticamente solo en el estudio del desarrollo evolutivo de tales complejos órdenes que se autosustentan. Desde entonces, sin embargo, investigadores dedicados al estudio de otros problemas semejantes —bajo diferentes apelativos, tales como los de autopoiesis, cibernética, homeostasis, órdenes espontáneos, autoorganización, sinergética, teoría de los sistemas, etc.— han proliferado de tal manera que aquí sólo podemos aludir a un reducido número de ellos. La presente obra es, por lo tanto, simple tributaria de una cada vez más caudalosa corriente que acabará conduciéndonos, probablemente, al desarrollo

de una ética de carácter similar y complementaria de lo que hoy es ya una evolucionada ciencia epistemológica basada en un tipo de evolución que, por cierto, nada tiene que ver con el neo-darwinismo.

Por las razones expuestas, esta obra aborda difíciles cuestiones de índole científica y filosófica, si bien su objetivo fundamental seguirá siendo evidenciar que uno de los movimientos políticos que mayor incidencia han tenido en el acontecer moderno, es decir, el socialismo, se basa en premisas cuya falsedad puede demostrarse y que, pese a haberse inspirado en las mejores intenciones y haber tenido por mentores tal vez a lo más selecto de la sociedad, no deja de constituir una grave amenaza para el nivel de vida y la existencia misma de una gran parte de la población actual. Tal es el sentido de los capítulos cuarto al sexto, en los que examino y refuto la visión socialista de la evolución y mantenimiento de nuestra civilización expuesta en los tres primeros capítulos de esta obra. En el séptimo me ocupo de la degradación de que ha sido objeto el lenguaje por parte del socialismo, al tiempo que pondero la importancia que para el observador tiene no dejarse confundir por el erróneo empleo de los vocablos hasta el extremo de quedar preso de los citados planteamientos. En el capítulo octavo salgo al paso de la posible objeción por parte de los socialistas o críticos de otra especie en el sentido de que la amenaza de la superpoblación echa por tierra todos mis argumentos. Finalmente, en el noveno ofrezco algunas reflexiones sobre la influencia que puede haber ejercido la religión en la evolución de nuestros esquemas morales.

Dado el papel preponderante que en esta obra tiene la teoría de la evolución, considero necesario recordar al lector que uno de los acontecimientos más importantes que ha tenido lugar durante los últimos tiempos ha sido la aparición de una epistemología evolucionista (Cambell, 1977, 1987; Radnitzky y Bartley, 1987), una teoría del conocimiento que interpreta la razón y sus manifestaciones como fruto de un proceso evolutivo. Interpretación que, además de haber dado lugar al alumbramiento de una más adecuada visión de la verdadera génesis y función de la razón (Popper, 1934/1959), ha facilitado un más correcto enfoque de un amplio conjunto de órdenes de carácter espontáneo y complejo (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979). En diversos pasajes de esta obra hago referencia a los numerosos problemas relacionados con este nuevo planteamiento, indebidamente desatendido hasta ahora pese a su indudable trascendencia.

En mi opinión, no necesitamos sólo esa nueva epistemología evolucionista, sino también una justificación —igualmente evolucionis-

ta— de los esquemas morales generacionalmente recibidos de índole muy diferente de las hasta ahora propuestas. Claro está que fue en el estudio de los tradicionales esquemas de cooperación social —y aun antes en los relativos al lenguaje, el derecho, el mercado y el dinero— donde primero aparecieron semejantes planteamientos. La ética es la última fortaleza en la que el orgullo humano deberá avenirse a admitir la humildad de sus orígenes. Está en fase de formulación en nuestros días esta teoría evolutiva de nuestros esquemas morales. Sus principales conclusiones apuntan a que estos esquemas no derivan simplemente de nuestros instintos, ni tampoco del ejercicio de la razón; tienen más bien un origen diferente que debe situarse «*entre* el instinto y la razón», circunstancia que destaca el título del primer capítulo de esta obra. Nos hallamos ante un fenómeno de excepcional importancia que ha permitido a la humanidad hacer frente a situaciones cuya solución excedía enormemente el alcance del mero ejercicio de la razón. Nuestros esquemas morales, al igual que muchos otros aspectos de nuestra cultura, surgieron al compás de la razón, no como productos de esta última. Y por paradójico que a algunos les parezca, estas tradiciones morales superan ampliamente los límites de lo que nuestra capacidad racional hubiera podido alcanzar.

CAPÍTULO I

ENTRE EL INSTINTO Y LA RAZÓN

Consuetudo est quasi altera natura
Cicerón

Les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissant de la coustume.
M. E. de Montaigne

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der anderen trennen
J. W. von Goethe

Evolución biológica y evolución cultural

Para la mente primitiva debió resultar de todo punto inconcebible la existencia de un orden de actividades humanas de extensión superior a lo abarcable por la directa percepción de alguna mente ordenadora. Incluso para Aristóteles, que sólo mucho más tarde aparece en escena, un orden semejante nunca podría superar el perímetro alcanzable por la voz del heraldo *(Ética,* IX, x), por lo que entendía que ni siquiera cabía imaginar la existencia de un Estado de más de cien mil individuos. Ahora bien, eso que a Aristóteles le parecía imposible, era ya un hecho en su época. Pese a sus grandes éxitos como pensador, Aristóteles no abordaba los problemas que nos ocupan sobre la base de la reflexión y la observación, sino sobre la de sus instintos.

Tal planteamiento es hasta cierto punto explicable, ya que nuestras instintivas predisposiciones alcanzaron plenitud mucho antes de que este pensador viera la luz. Sin embargo, los esquemas de convivencia basados en los instintos son totalmente incapaces de abordar las peculiaridades y la envergadura de un orden moderno. Se trata de esquemas únicamente apropiados a las pequeñas agrupaciones de nómadas que caracterizaron a los primitivos estadios de la humani-

dad y que, a lo largo de millones de años, fueron dando al *homo sapiens* su constitución genética actual. Esos instintos genéticamente adquiridos fueron sin duda capaces de orientar y coordinar las actividades de nuestros lejanos antepasados, pero se trataba de una cooperación que sólo podía abarcar un limitado conjunto de sujetos entre los que, por lo general, cabía establecer un trato directo y una confianza mutua. En efecto, todos coincidían en la conveniencia de perseguir determinados fines, mientras prevalecía también una cierta unanimidad en la percepción de los más inminentes peligros o favorables oportunidades, relacionadas fundamentalmente con la posibilidad de mejorar, en su más próximo entorno, sus fuentes de alimentación y refugio. Aquellos individuos *no sólo podían escuchar* al heraldo: muchos, seguramente, *hasta lo conocían* personalmente.

Aunque su mayor experiencia puede haber otorgado a los miembros más ancianos del colectivo una especial autoridad, el tipo de coordinación radicaba fundamentalmente en los instintos de solidaridad y altruismo, los cuales, por lo demás, sólo alcanzaban a los miembros del grupo en cuestión y no a los demás. Sólo así podían en aquellos tiempos subsistir los miembros de estas pequeñas agrupaciones humanas; el individuo aislado tenía escasas posibilidades de supervivencia. El primitivo individualismo descrito por Thomas Hobbes no pasa de ser un mito. Nada de individualista tiene el salvaje: su instinto es y ha sido siempre gregario. Nunca se dio en nuestro planeta esa supuesta «guerra de todos contra todos».

De no haber surgido de hecho nuestro orden actual, resultaría difícil incluso imaginar que dicho tipo de colaboración fuera posible, por lo que seguramente tildaríamos de fantásticos y utópicos a quienes alabaran sus hipotéticos logros. Son las normas reguladoras del humano comportamiento, plasmadas por vía evolutiva (y especialmente las que hacen referencia a la propiedad plural, al recto comportamiento, al respeto de las obligaciones asumidas, al intercambio, al comercio, a la competencia, al beneficio y a la inviolabilidad de la propiedad privada), las que generan tanto la íntima estructura de ese peculiar orden como el tamaño de la población actual. Tales esquemas normativos se basan en la tradición, el aprendizaje y la imitación más que en el instinto y consisten fundamentalmente en un conjunto de prohibiciones («no se debe hacer tal cosa») en virtud de las cuales quedan especificados los dominios privados de los distintos actores. La humanidad accedió a la civilización porque fue capaz de elaborar y de transmitir —a través de los procesos de aprendizaje— esos imprescindibles esquemas normativos (inicial-

mente limitados al entorno tribal, pero extendidos más tarde a espacios cada vez más amplios) que, por lo general, prohibían al hombre ceder a sus instintivas apetencias y cuya eficacia no dependía de la consensuada valoración de la realidad circundante. Esas normas constituyen una nueva y diferente moral (para la que, en mi opinión, debiera reservarse dicha denominación) encaminada a reprimir la «moral natural», es decir, ese conjunto de instintos capaces de aglutinar a los seres humanos en agrupaciones reducidas, asegurando en ellas la cooperación, si bien a costa de entorpecer o bloquear su expansión.

Preferiría restringir el uso del término «moralidad» a esos conjuntos de normas no instintivas que permiten ordenar el comportamiento en ámbitos extensos, ya que el propio concepto de orden moral sólo adquiere sentido en la medida en que se pueda proceder a su contrastación, sea con la conducta impulsiva o no-reflexiva, sea con el resultado de valorar, a través de la razón, el conjunto de posibles consecuencias del comportamiento. Los impulsos innatos no tienen calidad moral; y los socio-biólogos que, al referirse a estas cuestiones, recurren al término «altruismo» (y que, para ser consecuentes consigo mismos, debieran considerar el acto sexual como el más sublime de los altruismos) evidentemente yerran. Sólo si se afirmara que *deberíamos* dejarnos llevar por los impulsos emocionales adquiriría ese tipo de altruismo connotaciones verdaderamente morales.
Ahora bien, es indudable que no es éste el único uso posible de estos términos. Bernard Mandeville escandalizó a sus contemporáneos arguyendo que «ese principio general que nos convierte en entes sociales, esa única base, esa última razón e intrínseco fundamento de cualquier actividad comercial y esfuerzo productivo no es otro que *la maldad*» (1715/1924), con lo que quiso poner de manifiesto que las normas capaces de establecer un orden extenso han de chocar siempre frontalmente con los primitivos instintos que mantienen unidos a los pequeños grupos.
Cuando interpretamos la moral no como innatos instintos, sino como un amplio entramado de tradiciones aprendidas, las relaciones entre estas últimas y esas propensiones humanas que solemos denominar emociones, sentimientos o sensaciones plantean cuestiones de destacado interés. Señalaremos, como ejemplo, que, aunque los condicionamientos morales no siempre adopten forma explícita, sino que en muchas ocasiones —al igual que los instintos— se manifiesten como vagas tendencias de rechazo de determinadas actitudes, no cabe duda de que nos ayudan a elegir entre los diferentes instintos, e incluso a sobreponernos a algunos de ellos.

Quizá haya quien se sorprenda de que sea precisamente la supresión de las tendencias instintivas el mejor modo de coordinar las actividades de un gran número de personas. Subrayaremos, a título ilustrativo, que el orden extenso nunca habría llegado a surgir de no haber sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad que se dedica a quienes

habitan el entorno más próximo. Cuantos nos hallamos integrados en el orden extenso salimos beneficiados de que *no se trate* a todos con idéntico espíritu de solidaridad; a todos interesa que nuestras relaciones interpersonales se ajusten a esa otra normativa que corresponde al orden abierto, es decir, a ese conjunto de normas que regulan la propiedad plural y el respeto a los pactos libremente establecidos y que a lo largo del tiempo fueron paulatinamente sustituyendo a la solidaridad y al altruismo. Un orden en el que todos tratasen a sus semejantes como a sí mismos desembocaría en un mundo en el que pocos dispondrían de la posibilidad de multiplicarse y fructificar. Si, por ejemplo, decidiéramos en cualquier momento atender los consejos que a favor de un comportamiento caritativo nos sugieren a diario los medios de comunicación, someteríamos a la comunidad a graves carencias al distraer nuestro esfuerzo de las actividades que con mayor eficacia sabemos practicar y nos transformaríamos, inevitablemente, en meros instrumentos de un conjunto de intereses sectarios o particulares criterios sobre la importancia relativa de determinadas necesidades. En nada contribuiría, por otro lado, tal actitud a remediar los problemas que a todos legítimamente preocupan. De igual modo, esa instintiva animadversión hacia el forastero debe ser en todo momento reprimida si se pretende que un único esquema normativo y abstracto prevalezca sobre todos. Sólo así se podrán eliminar las barreras artificiales a la inmigración, incluidos los límites fronterizos que hoy separan a los distintos países.

De todo esto se deduce que la formación de esquemas de coordinación comunitaria exige inevitablemente que los individuos sean capaces de superar sus «naturales» o «instintivos» impulsos en sus reacciones ante los demás, actitud que, aún hoy, siempre se nos presenta envuelta en reticencias. El que tales conflictos con nuestros innatos instintos, «vicios privados», como los denomina Bernard Mandeville, puedan transformarse en «ventajas colectivas», y el que los hombres tengan que refrenar algunos «buenos» instintos para desarrollar el orden extenso, son conclusiones convertidas más tarde en fuente de disensiones. Rousseau, por ejemplo, alabó siempre lo «natural», mientras que su coetáneo Hume advirtió que «en las sociedades de superior tamaño tan noble sentimiento [como es la generosidad], en vez de fomentar la convivencia, casi le resulta perjudicial y llega a transformarse en el más ciego de los egoísmos» (1739/1886:II, 270).

Conviene, pues, subrayar una vez más que la superación de los módulos de convivencia que caracterizan a los colectivos de reducido

tamaño resulta forzosamente *odiosa*. Porque, normalmente, según veremos más adelante, quienes deciden respetar determinadas normas desconocen la razón por la que éstas les son provechosas, así como la función que cumplen, aun cuando de su observancia dependa incluso la propia supervivencia del sujeto. El individuo percibe muchos objetos que le parecen apetecibles, pero cuya utilización le está vedada, siendo incapaz de advertir cómo la salvaguardia de otros aspectos favorables de su entorno depende en igual medida de esa disciplina a la que sólo a regañadientes se somete. Pues bien, si tantos sacrificios implica el ajuste de nuestro comportamiento a las mencionadas restricciones, habría que concluir que no somos nosotros quienes hemos optado por ellas, sino que fueron ellas las que nos seleccionaron y hoy garantizan nuestra supervivencia.

No es mera coincidencia el que muchas de las normas abstractas —por ejemplo, las relativas a la propiedad plural y a la responsabilidad personal— giren en torno a cuestiones de carácter estrictamente económico. Desde sus orígenes, la economía se ha ocupado de analizar cómo surge un orden extenso de interacción humana (a través de un proceso de variación, aventado y cribado del histórico acontecer) cuyo contenido supera siempre nuestra limitada capacidad de percepción y diseño. Fue Adam Smith el primero en advertir que casi nos hemos «dado de bruces» contra ciertos métodos de ordenación de la cooperación económica que excede los límites de nuestro conocimiento y nuestra percepción. Quizá su «mano invisible» puede ser legítimamente interpretada como ese imperceptible e inescrutable conjunto de tendencias que están implícitas en dicho orden. Orientados por la constelación de precios, por ejemplo, nos vemos inducidos a realizar ciertos actos cuyas consecuencias finales no hemos buscado intencionadamente. En nuestras actividades económicas nada sabemos de las necesidades ajenas que nuestro esfuerzo productivo contribuirá a satisfacer ni de los esfuerzos ajenos que acaban satisfaciendo nuestras propias necesidades. Casi todos ponemos nuestra aportación productiva al servicio de gentes que son para nosotros desconocidas, cuya existencia incluso ignoramos, mientras basamos nuestros propios ciclos vitales en el consumo de bienes y servicios facilitados por gentes que también desconocemos. Ahora bien, ello es posible únicamente porque nuestro comportamiento se adapta a ese marco de instituciones y tradiciones —de carácter económico, jurídico y moral— que hemos recibido y al que sólo podemos incorporarnos sometiéndonos a unas normas que no han sido establecidas por nosotros y cuya verdadera función somos incapaces

de comprender en el sentido en que comprendemos cómo funcionan las cosas que hemos construido.

La economía moderna ha logrado identificar el proceso de formación de ese orden extenso y ha puesto de relieve que se trata de un mecanismo capaz de recoger y aprovechar un vasto conjunto de diseminados conocimientos que ninguna agencia planificadora central —y menos aún cualquier individuo— está en situación de aprehender o de controlar. Ya Adam Smith advirtió esta dispersión del conocimiento al señalar que «el tipo de industria a la que el capital deba ser dedicado, y en qué rama de la producción implicará su incorporación superior valor, son cosas que, evidentemente, cada individuo, conocedor de las circunstancias del caso, podrá establecer con más acierto que cualquier estadista o legislador» (1776/1976:II, 487). Y, ya en el siglo XIX, otro penetrante pensador ha expresado en los siguientes términos esa misma idea: «Cualquier iniciativa económica precisa del conocimiento de innumerables y minuciosos detalles, información que sólo está al alcance de quien tiene interés en ello» (Bailey 1840:3). Las diversas instituciones integradas en el orden extenso —entre ellas el mercado— nos permiten recoger esa diseminada información y establecer la existencia de modelos supraindividuales. Una vez desarrolladas las instituciones y tradiciones basadas en tales modelos, huelga el acuerdo (imprescindible a nivel tribal) sobre fines comunes, resultando posible, por el contrario, la utilización de la información ampliamente diseminada, así como el mejor aprovechamiento de las habilidades de cada cual para alcanzar una pluralidad de fines.

Lo dicho es válido a nivel tanto de los procesos biológicos como de los económicos. En biología, en el más estricto sentido, «el curso de la evolución tiende al mejor empleo posible de los recursos» y «la evolución avanza así "ciegamente" hacia la más adecuada utilización de los recursos» (Howard, 1982:3). A mayor abundamiento, como acertadamente subraya un biólogo contemporáneo, «la ética no es otra cosa que el estudio de los procesos de asignación de recursos» (Hardin, 1980:3), todo lo cual pone de relieve, una vez más, las íntimas relaciones existentes entre evolución, biología y ética.

El concepto de orden es difícil, lo mismo que las casi equivalentes nociones de «sistema», «estructura» y «modelo». Conviene distinguir entre dos conceptos de orden diferentes aunque relacionados. Se puede recurrir al término «orden» para designar bien el resultado de la actividad *mental* orientada a la clasificación de objetos o acontecimientos en función de los diversos aspectos que de ellos percibimos, tal como lo hace la re-ordenación

científica del mundo sensorial (Hayek, 1952), o bien la concreta ordenación *física* que ciertos objetos o acontecimientos poseen o se les atribuye en un determinado momento. Regularidad, derivado del latino *regula* (regla), y orden aluden a los aspectos espaciales y temporales de una misma relación entre los elementos.

Teniendo en cuenta esta distinción, podemos afirmar que el ser humano ha logrado desarrollar la capacidad de ordenar su entorno de manera más favorable porque previamente aprendió a ordenar los estímulos que de la realidad exterior le facilitaban sus sentidos según diferentes esquemas que fue capaz de *sobreponer* al orden o clasificación realizados por sus sentidos e instintos. La ordenación —en el sentido de clasificación— de los objetos y acontecimientos no es otra cosa que un modo de reagruparlos de la manera más adecuada al logro de los resultados deseados.

Es fundamentalmente a través del lenguaje como el ser humano clasifica los objetos de su entorno. Mediante él no sólo nombra a las diferentes clases de objetos conocidos, sino que también especifica qué objetos o acontecimientos *deben ser considerados* de similar o diferente especie. Por otra parte, a través de la costumbre, la moral y el derecho, logra descubrir los previsibles efectos de los diferentes tipos de comportamiento. Por ejemplo, los valores o precios formados por la interrelación en el mercado no son otra cosa que un medio de clasificar distintas formas de acción en consonancia con el significado que tienen para un orden en el que el individuo es simplemente un elemento de un todo que él no ha creado.

Por supuesto, el orden extenso no surgió de repente, sino a través de un largo período de tiempo y con muchos más estadios intermedios de lo que pueda sugerir la simple contemplación del modelo actual. (Recuérdese que todo ello exigió el paso de centenares de miles de años, y no sólo los cinco o seis milenios más recientes.) En comparación con ello, el orden de mercado es, pues, algo relativamente reciente. Las diversas estructuras, tradiciones, instituciones y otros elementos que lo integran fueron apareciendo gradualmente a medida que se iban seleccionando los modos habituales de conducta. Este proceso de selección no se basaba en criterios de efectividad, sino en su capacidad de potenciar demográficamente el colectivo y de facilitar la integración de gentes ajenas al grupo.

Así pues, esta evolución tuvo lugar a través de la difusión de nuevas prácticas mediante un proceso de transmisión de hábitos adquiridos análogo a la, en otros aspectos muy diferente, evolución biológica. Analizaremos seguidamente algunas de las semejanzas y diferencias, aunque de entrada convendrá advertir que la lentitud que caracteriza a la evolución biológica hubiera hecho imposible la sustitución de los impulsos innatos durante los diez o veinte mil años a lo largo de los cuales se ha venido formando la civilización, por no hablar de los innumerables nuevos colectivos, hoy civilizados,

pero cuyos antepasados hace sólo un par de siglos vivían en estado salvaje. Ahora bien, todo parece indicar que cuantas comunidades se han incorporado a la civilización parecen haberlo hecho sobre la base de su capacidad de aprender ciertas formas de comportamiento de carácter tradicional. Por todo ello, parece poco probable que la civilización o la cultura sean algo que pueda forjarse o transmitirse genéticamente. Tienen que ser aprendidas por cada individuo a través de la tradición.

El primer investigador, según mi información, que aludió a estas ideas fue A. M. Carr-Saunders, quien advirtió que «tanto a nivel individual como colectivo, se establece una selección natural de los hábitos existentes, al igual que acontece con los caracteres físicos y mentales. En la incesante competencia establecida entre grupos adyacentes, los que practican los hábitos más convenientes disponen de una ventaja relativa sobre los que asuman otros menos adecuados» (1922:223, 302). Sin embargo, Carr-Saunders puso especial acento en la restricción y no en el aumento de la población. Para más recientes referencias a estas cuestiones, véase Alland (1967), Farb (1968:13), Simpson, quien subraya que la evolución cultural —en contraste con la biológica— dispone «de los más poderosos medios de adaptación» (véase Campbell, 1972). Recuérdese también la afirmación de Popper en el sentido de que «la evolución cultural no es sino la prolongación por otras vías de la genética» (Popper y Eccles, 1977:48), así como la postura de Durham (véase Chagnon e Irons, 1979:19), quien destaca la positiva incidencia de ciertos hábitos y atributos en lo que atañe a la potenciación de los procesos de reproducción de nuestra especie.

Esta paulatina sustitución de las respuestas innatas por normas aprendidas fue distinguiendo al ser humano del resto de los animales, aun cuando no deje de sobrevivir en él esa arcaica tendencia a recurrir a soluciones de tipo colectivo (Trotter, 1916). Antes de alcanzar su definitiva realidad anatómica, nuestros subhumanos antepasados disponían ya de determinadas tradiciones «culturales», que no dejan de condicionar también la vida en común de ciertas especies animales, como las aves, los primates y otros muchos mamíferos (Bonner, 1980), lo que no impide afirmar que lo que fundamentalmente distingue al hombre de los animales es la incidencia de las mencionadas restricciones culturales sobre sus respuestas innatas.

Ahora bien, aun cuando sea indudable que estas últimas fueron siendo paulatinamente sustituidas por los esquemas de comportamiento aprendidos —que el ser humano llegó a practicar de manera tan inconsciente y habitual como con anterioridad se sometiera a sus heredados instintos—, no se puede distinguir con precisión entre uno y otro condicionante debido a su complicada interacción. Ciertos hábitos adquiridos en nuestra infancia pueden convertirse en ele-

mento tan característico de nuestra personalidad como los condicionamientos determinantes de nuestra conducta antes de que se iniciase el proceso de aprendizaje. Más aún: incluso se han producido en el hombre algunos cambios anatómicos orientados a aprovechar al máximo las oportunidades ofrecidas por el desarrollo cultural. Para nuestro propósito tiene escasa importancia establecer en qué medida esa abstracta estructura que denominamos mente se transmite por vía genética, quedando así integrada en nuestro sistema nervioso central, o bien sirve de mero intermediario que nos permite aprehender las pautas tradicionales. Los efectos de tales procesos, sean de tipo cultural o genético, pueden en igual medida ser considerados tradiciones. Lo importante es advertir que, como queda indicado, entre ambos surgen a menudo discrepancias.

Ni siquiera la generalidad que caracteriza a ciertas realidades culturales constituye prueba de que sean fruto de una transmisión genética. Quizá sólo haya una manera de satisfacer ciertas exigencias para la formación de un orden extenso, al igual que la formación de alas constituye, al parecer, la única mecánica que permite a un organismo volar (no se olviden, al respecto, los muy diferentes orígenes genéticos de las alas de los insectos, las aves y los murciélagos). Es igualmente posible que sólo haya una manera básica de desarrollar fonéticamente el idioma, con lo que la existencia de una serie de atributos al parecer comunes a todos ellos no constituiría prueba de que todos se basan en determinadas cualidades innatas.

Dos moralidades a la vez antagónicas y concurrentes

Aunque la evolución cultural, lo mismo que el proceso civilizador que comporta, aportara a la humanidad los fenómenos de diferenciación, individualización, expansión del entorno social y aumento del bienestar, no puede decirse que este avance se produjera de manera suave y uniforme. En realidad, el hombre no ha logrado liberarse aún por completo de ciertas reminiscentes actitudes derivadas de la época tribal, en la que todos entre sí se conocían, ni han sido sus instintos neutralizados ni «ajustados» en la medida en que realmente lo exige nuestro relativamente reciente modelo de cooperación en un orden extenso.

Mas no por ello hay que infravalorar los efectos positivos que algunas de nuestras innatas predisposiciones nos siguen facilitando, especialmente en lo que respecta a la capacidad de superar, por lo menos en alguna medida, otras enraizadas tendencias de carácter

también instintivo. Cuando, por ejemplo, el desarrollo cultural empezó a desplazar algunas de las innatas modalidades de comportamiento, la evolución genética había ya enriquecido a nuestra especie con ese gran número de especiales habilidades que la han distinguido de las restantes especies de animales no domésticos y que le han permitido acceder a una gran variedad de nichos ambientales. Todo ello aconteció seguramente incluso antes de que la incipiente especialización laboral otorgara mayores posibilidades de supervivencia a quienes asumían determinadas prácticas. Entre las más fundamentales de dichas habilidades innatas —que tanto contribuyeron a desplazar el primigenio protagonismo de nuestras instintivas tendencias— destaca la de aprender, especialmente por vía de la imitación, del comportamiento de nuestros semejantes. La prolongación en la especie humana de los períodos de la infancia y la adolescencia —que tan notablemente ha contribuido a potenciar dicha capacidad de aprendizaje— constituye, probablemente, la última y decisiva aportación de la evolución biológica a nuestra especie.

Recuérdese, en este orden de ideas, cómo el orden extenso no sólo está integrado por individuos, sino también por un extenso conjunto de órdenes de menor entidad —muchas veces íntimamente imbricados entre sí— en cuyos más reducidos entornos juegan aún un cierto papel determinadas predisposiciones primitivas, tales como la de la solidaridad y el altruismo, las cuales contribuyen indirectamente al éxito de ese tipo de voluntaria colaboración que el orden general hace posible, aun cuando sean incapaces *per se* de establecer ninguna de las bases sobre las que fundamentalmente se asienta dicho orden de carácter más general. Parte de los sinsabores que hoy nos plantea la vida en común derivan del hecho de estar el hombre obligado a ajustar su conducta, planteamientos y reacciones emocionales, no sólo al instinto, sino también a los dictados de su capacidad mental al tener que vivir bajo el influjo de dos tipos de órdenes regidos por normas distintas. Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) —como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias—, *pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden*. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, *acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina*. Es, pues, inevitable que el

hombre permanezca sometido a esa realidad dicotómica. Tendría escasa utilidad (y nos conduciría a falaces conclusiones) el intento de englobar bajo el mismo término de «sociedad» a ambas formas de convivencia o incluso intentar reservarlo para aludir tan sólo a una de ellas (véase al respecto el contenido del capítulo VII).

Ahora bien, pese a las ventajas proporcionadas por esa precaria capacidad de acoplar nuestra conducta a este *doble* esquema normativo y por el hecho de haber sido ya capaces de distinguir analíticamente entre uno y otro, no resulta aún fácil a la humanidad alcanzar ninguno de los logros señalados, y son numerosas las ocasiones en las que tan delicado equilibrio se ve seriamente amenazado por nuestras más íntimas reacciones. La tesis fundamental de esta obra guarda, por tal razón, cierto paralelismo con la que subyace en *Civilisation and Its Discontents* (1930), aunque existe una fundamental discrepancia entre mis conclusiones y las de Freud. De hecho, quizá la característica que más condiciona al orden civilizado sea ese inevitable conflicto entre lo que nuestros instintos nos exigen y las recomendaciones emanadas de esos esquemas normativos que tan notablemente potencian las posibilidades de expansión de nuestra especie, conflicto constantemente alimentado por la imprescindible sumisión general a esas «represivas e inhibitorias tradiciones morales», por emplear la terminología de D. T. Campbell. Al parecer, no tardó mucho Colón en advertir que los hábitos de las tribus salvajes con las que estableció contacto a lo largo de sus descubrimientos resultaban mucho más acordes con los instintos innatos de los individuos que los propios. Intentaré demostrar posteriormente que en todas las propuestas de corte colectivista subyace esa atávica añoranza por las formas de vida del «buen salvaje».

Al hombre natural le es extraño el orden extenso

A nadie debe sorprender que siempre resulte penoso para el ser humano ajustar su conducta a un orden de convivencia cuya normativa choca frontalmente con algunos de sus arraigados instintos, ni que suela escapar a su comprensión que sólo dicho orden puede proporcionarle las ventajas materiales a las que aspira. El citado orden es incluso «anti-natural» en el sentido más usual del término, es decir, en el de que no concuerda con la dotación biológica de la especie humana. Muchas de las positivas aportaciones gracias a las cuales la humanidad ha contribuido al actual florecimiento de este orden no derivan de la existencia en nuestra especie de una intrínse-

ca inclinación hacia la «bondad». Ahora bien, pecaríamos de ligereza por tal razón si pretendiéramos calificar a la civilización de «artificial». No podemos considerarla tal sino en la medida en que estemos dispuestos a considerar también artificiales el lenguaje, el arte e incluso la propia razón, es decir, en un sentido que recalque que ninguna de estas cosas se encuentra impresa en nuestros esquemas biológicos. Según otra posible interpretación, sin embargo, el orden extenso puede también ser considerado auténticamente natural, puesto que, al igual que otras realidades biológicas, es fruto de los procesos de selección evolutiva (véase el apéndice A).

Con todo, no puede negarse que, tanto con motivo de nuestra actividad normal, como con ocasión del ejercicio de la mayor parte de nuestros restantes quehaceres, son escasas las oportunidades que se nos brindan para complacer esas innatas predisposiciones propiciadoras de una solidaridad de tipo «altruista», es decir, ese tipo de colaboración cuyos resultados podemos apreciar directamente. Hoy, el comportamiento usual nos induce muchas veces a dejar insatisfechas tales innatas predisposiciones. En el ser humano el conflicto no se plantea tanto entre lo emocional y lo racional —como tan repetidamente se afirma— cuanto entre los instintos innatos y las normas aprendidas. Ahora bien, como más adelante veremos, sólo sometiendo nuestra conducta a estas últimas podremos, a la larga, servir a nuestros semejantes en mayor medida de lo que sería posible si adoptáramos a nivel individual actitudes más «altruistas».

La popularidad de la idea según la cual «siempre es mejor cooperar que competir» demuestra el general desconocimiento de la verdadera función ordenadora del mercado. La cooperación, al igual que la solidaridad, sólo son posibles si existe un amplio consenso no sólo en cuanto a los fines a alcanzar, sino también en lo que atañe a los medios que han de emplearse. En los colectivos de reducida dimensión —cuyos miembros comparten ciertos hábitos, conocimientos y expectativas— ello es realmente posible, pero difícilmente lo es cuando de lo que se trata es de adaptarse a circunstancias desconocidas. Ahora bien, es en esta adaptación a lo desconocido en lo que se apoya la coordinación de los esfuerzos en un orden extenso. La competencia no es otra cosa que un ininterrumpido proceso de descubrimiento, presente en toda evolución, que nos lleva a responder inconscientemente a nuevas situaciones. Es la renovada competencia, y no el consenso, lo que aumenta cada vez más nuestra eficacia.

Ahora bien, para que la competencia pueda producir sus positivos efectos es imprescindible que, renunciando a la fuerza física,

quienes en ella participan ajusten su comportamiento a lo establecido por el sistema normativo. Sólo las normas permiten integrar un amplio conjunto de dispares iniciativas en el marco de un orden extenso (el consenso en cuanto a los fines sólo consigue esa integración durante cortos períodos de tiempo y en la medida en que algún peligro general amenaza a todos. La «moral de guerra» con la que se pretende sugerir la solidaridad no es otra cosa que una recaída en los más crudos principios de la coordinación). En los órdenes espontáneos nadie conoce —ni precisa conocer— cuantos detalles afectan a los medios disponibles o a los fines perseguidos. Tales órdenes se forman a sí mismos. Las normas que facilitan su funcionamiento no fueron apareciendo porque los distintos sujetos llegaran a advertir la función de las mismas, sino porque prosperaron en mayor medida aquellos colectivos que, sometiéndose a ellas, lograron disponer de más eficaces esquemas de comportamiento. Esta evolución nunca fue lineal, sino fruto de un ininterrumpido proceso de prueba y error, es decir, de una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes. Las prácticas que acabaron prevaleciendo no fueron fruto de un proceso intencionado, aunque la evolución que las originó fuera en cierto modo similar a la evolución genética y produjera consecuencias en alguna medida comparables.

La evolución de las normas no ha estado, desde luego, exenta de fricciones. Quienes ostentaban el poder político, al arrogarse la responsabilidad de que fueran obedecidas, en muchas ocasiones más desalentaron que favorecieron el desarrollo de un proceso que, sin duda, implicaría la alteración de la manera de enjuiciar lo que era justo o adecuado. La generalizada asunción de las normas aprendidas habrá bloqueado en muchas ocasiones las fases subsiguientes del proceso, o habrá limitado la extensión del mismo a ámbitos en los que quizá ya entraba dentro de lo posible la coordinación del comportamiento individual. Rara vez la autoridad coercitiva ha contribuido, por propia iniciativa, a la expansión del proceso que nos ocupa, aunque esporádicamente haya logrado imponer ciertos esquemas morales con los que se identificaba especialmente el grupo regulador.

Lo dicho confirma que los impulsos contrarios a las restricciones que comporta la civilización son algo anacrónico, es decir sólo válidos en las condiciones en que se desenvolvían los grupos primitivos. Por lo demás, si la civilización es fruto de inesperados y graduales cambios en los esquemas morales, por mucho que nos desagrade, nos veremos obligados a concluir que no está al alcance del hombre

establecer ningún sistema ético que pueda gozar de validez universal.

Sin embargo, sería erróneo concluir, ateniéndonos rigurosamente a estas premisas evolucionistas, que cualquier norma que en el pasado haya logrado prevalecer deba ser considerada positiva para la pujanza y el desarrollo del grupo en que logró imponerse. A través de la ciencia económica podemos establecer (véase capítulo V) las razones por las cuales las normas evolutivamente establecidas tienden a favorecer la supervivencia de nuestra especie. Pero la constatación de la existencia de un proceso de selección de las normas, a través de la competencia, no implica renunciar a todo análisis crítico, entre otras razones por haber estado en tantas ocasiones la evolución cultural condicionada por algún tipo de compulsión.

Ahora bien, la adecuada comprensión del proceso de evolución cultural requiere que el beneficio de la duda esté de parte de la normativa existente, correspondiendo la carga de la prueba a quienes sugieran su revisión. Aunque un análisis histórico-evolutivo de la paulatina aparición del capitalismo (como el realizado en los capítulos II y III) no puede erigirse en prueba suficiente de su superioridad, ayuda a explicar cómo llegaron a surgir ese conjunto de eficaces —aunque incómodas para el actor y no intencionadas— tradiciones, así como del fundamental papel que las mismas desempeñan en la consecución de los fines deseados. Antes de avanzar más en nuestro análisis, quisiera, sin embargo, precaver al lector contra uno de los más graves peligros que nos acechan. Se trata de esa generalizada e infundada concepción sobre la naturaleza del mecanismo a través del cual el hombre adquiere sus hábitos de comportamiento.

La mente no es guía sino más bien producto de la evolución cultural y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón

Como queda dicho, nuestra capacidad de aprender por imitación es uno de los logros más fundamentales del largo proceso de evolución de nuestros instintos. Tal vez la cualidad más importante del legado genético de cada individuo, aparte las respuestas innatas, sea la posibilidad de acceder a ciertas habilidades a través de la imitación y el aprendizaje. De ahí la importancia de precaverse, desde el primer momento, contra cualquier planteamiento proclive a lo que he denominado «la fatal arrogancia»: esa idea según la cual sólo por vía de la razón pueden alcanzarse esas nuevas habilidades. La realidad no puede ser más opuesta, pues también la razón es fruto de la evolución, al igual que nuestros esquemas morales, aunque con un

distinto desarrollo evolutivo. No podemos, por tanto, instituir a la razón en árbitro supremo ni sostener que deban ser consideradas válidas tan sólo aquellas normas que logren superar la prueba de la razón.

Abordaremos luego más detalladamente todas estas cuestiones, por lo que en el presente contexto me limitaré a anticipar algunas conclusiones. Entiendo que el título «Entre el instinto y la razón» de este capítulo debe ser interpretado casi literalmente. En efecto, quisiera llamar la atención del lector sobre el hecho de que las cuestiones que ocupan nuestra atención deben quedar ciertamente situadas *entre* el instinto y la razón.

Desgraciadamente, la trascendencia de estos problemas suele ser minimizada por entenderse que sólo hay un espacio vacío entre uno y otro de los indicados dominios. La conclusión fundamental a la que, en mi opinión, deberá concederse especial atención es que esa evolución cultural que, según hemos señalado, desborda por completo al instinto —al que frecuentemente contradice— tampoco es, como más adelante veremos, fruto del ejercicio de la razón.

Mis opiniones al respecto, expuestas en anteriores trabajos (1952/79, 1973, 1979), pueden resumirse como sigue. La capacidad de aprender es más el *fundamento* que el *logro* de nuestra razón o de nuestro entendimiento. El hombre no viene al mundo dotado de sabiduría, racionalidad y bondad: es preciso enseñárselas, debe aprenderlas. No es la moral fruto de la razón, sino que fueron más bien esos procesos de interacción humana propiciadores del correspondiente ordenamiento moral los que facilitaron al hombre la paulatina aparición no sólo de la razón sino también de ese conjunto de facultades con las que solemos asociarla. El hombre devino inteligente porque dispuso previamente de ciertas *tradiciones* —que ciertamente hay que emplazar entre el instinto y la razón— a las que pudo ajustar su conducta. A su vez, ese conjunto de tradiciones no derivan de la capacidad humana de racionalizar la realidad, sino de hábitos de respuesta. Más que ayudarle a prever, se limitan a orientarle en cuanto a lo que en determinadas situaciones reales debe o no debe hacer.

Todo ello hace que no podamos por menos de tener que sonreír al constatar cómo ciertos trabajos científicos sobre la evolución —algunos realizados por expertos de la mayor solvencia—, tras admitir que el orden existente es fruto de algún pretérito proceso ordenador de carácter espontáneo, conminan, sin embargo, a la humanidad a que, sobre la base de la razón —precisamente en momentos en los

que las cosas se han vuelto tan complejas—, asuma el control pleno del proceso en cuestión. Contribuye a nutrir tan ingenua pretensión ese equivocado enfoque que en anteriores ocasiones he denominado «racionalismo constructivista» (1973), enfoque que, pese a carecer de todo fundamento, tan decisiva influencia ha ejercido sobre el pensamiento científico contemporáneo, hasta el punto de quedar explícitamente recogido en el título de una obra ampliamente difundida de cierto famoso antropólogo de inclinación socialista. *Man Makes Himself* (v. Gordon Childe, 1936) —tal es el título de la obra de referencia— se ha convertido de hecho en lema que ha inspirado a una amplia familia de socialistas (Heilbroner, 1970:106). Semejantes planteamientos se basan en la noción científicamente infundada —y hasta animística— según la cual en algún momento de la estructuración evolutiva de nuestra especie se instaló en nuestro organismo un ente llamado intelecto o alma, que, a partir de entonces, se convirtió en rector de todo ulterior desarrollo cultural (cuando lo que en realidad sucedió fue que el ser humano fue adquiriendo poco a poco la capacidad de aprehender el funcionamiento de esquemas de elevada complejidad que le permitían reaccionar más eficazmente a los retos de su entorno). Ese supuesto, que postula que la evolución cultural es cronológicamente posterior a la biológica o genética, hace caso omiso de los aspectos más fundamentales de una evolución, a lo largo de la cual nuestra capacidad racional fue adquiriendo su actual estructura. La idea de que la razón, fruto de ese proceso, pueda hoy determinar el curso de su propia evolución (por no aludir a las muchas otras capacidades que infundadamente le suelen ser también atribuidas) es inherentemente contradictoria y fácilmente refutable (véase, al respecto, los capítulos V y VI).

Es más inexacto suponer que el hombre racional crea y controla su evolución cultural que la suposición contraria de que la cultura y la evolución crean la razón. En cualquier caso, la idea de que, en determinado momento, surgió en la humanidad la posibilidad de establecer racionalmente el curso de su propio destino, desplazando así la incidencia de los procesos evolutivos, intenta simplemente sustituir una explicación científica por otra de carácter casi sobrenatural. La ciencia evidencia que no fue esa realidad psíquica que denominamos mente lo que originó la aparición del orden civilizado, y menos aún que, llegada a cierto grado de desarrollo, asumiera el control de su evolución futura. Lo que realmente sucedió fue que tanto la mente como la civilización alcanzaron simultáneamente su potencial actual. Eso que llamamos mente no es algo con lo que el

individuo nace —como nace con un cerebro— ni algo que el cerebro produce, sino una dotación genética (p. e., un cerebro con una estructura y un volumen determinados) que nos permite aprender de nuestra familia, y más tarde en el entorno de los adultos, los resultados de una tradición que no se transmiten por vía genética. En este sentido, nuestra capacidad racional no consiste tanto en conocer el mundo y en interpretar las conquistas humanas, cuanto en ser capaces de controlar nuestros instintivos impulsos, logro que escapa a las posibilidades de la razón individual, puesto que sus efectos abarcan a todo el colectivo. Estructurada por el entorno en el que para cada sujeto transcurre la infancia y pubertad, la mente va a su vez condicionando la preservación, desarrollo, riqueza y variedad de las tradiciones que otras mentes más tarde asimilarán. Al ser transmitidos en el contexto del entorno familiar, ese conjunto de hábitos queda sometido a la influencia de una pluralidad de condicionamientos morales a los que pueden ajustar su comportamiento quienes, ajenos a la colectividad en cuestión, se incorporan a ella más tarde. De ahí que pueda plantearse seriamente la cuestión de si alguien que no hubiese tenido la oportunidad de estar en contacto con algún modelo cultural habría podido acceder verdaderamente a la racionalidad.

Así como el instinto precedió a la costumbre y a la tradición, así también estas últimas son anteriores a la propia razón. Tanto desde el punto de vista lógico como desde el psicológico e histórico, la costumbre y la tradición deben, pues, quedar ubicadas *entre* el instinto y la razón. No derivan de lo que solemos denominar «inconsciente»; no son fruto de la intuición, ni tampoco de la aprehensión racional. Aunque en cierto modo se basan en la experiencia —puesto que tomaron forma a lo largo de nuestra evolución cultural—, nada tienen que ver con algún comportamiento de tipo racional ni surgen porque se haya advertido conscientemente que los hechos evolucionaban de determinada manera. Aun cuando ajustemos nuestro comportamiento a los esquemas aprendidos, en innumerables ocasiones no sabemos por qué hacemos lo que hacemos. Las normas y usos aprendidos fueron progresivamente desplazando a nuestras instintivas predisposiciones, no porque los individuos llegaran a constatar racionalmente el carácter favorable de sus decisiones, sino porque fueron capaces de crear un orden de eficacia superior —hasta entonces por nadie imaginado— a cuyo amparo un mejor ensamblaje de los diversos comportamientos permitió finalmente —aun cuando ninguno de los actores lo advirtiera— potenciar la expansión demográfica del grupo en cuestión, en detrimento de los restantes.

El mecanismo de la evolución cultural no es darwinista

Llegados a este punto, convendrá examinar con algún detalle las relaciones existentes entre la teoría darwinista y la relativa a la evolución de los esquemas culturales. Abordaremos con ello problemas de especial interés, en relación con muchos de los cuales la economía —más que cualquier otra ciencia— puede ofrecer destacadas aportaciones.

Ha existido siempre una gran confusión en torno a esta materia. Y aunque sólo sea para disminuirla en lo posible, convendrá profundizar en nuestro análisis. El darwinismo social, de hecho, siempre pretendió que cualquiera que se ocupara de la evolución cultural quedaba obligado a aceptar plenamente la metodología darwiniana, lo que constituye un grave error. Admiro sin reservas a Darwin por haber sido el primer pensador que logró establecer una coherente, aun cuando incompleta, teoría de la evolución aplicable a cualquier campo. Pese al destacado esfuerzo desarrollado por él para demostrar cómo dicho principio permite explicar muchos fenómenos biológicos, Darwin se limitó a trasladar a este entorno científico algo que gozaba ya de plena vigencia en el ámbito de las ciencias humanas, por lo menos a partir del momento en que, en 1787, Sir William Jones advirtiera las extraordinarias correlaciones existentes entre el latín, el griego y el sánscrito, así como entre este último y el conjunto de lenguas «indogermánicas». Conviene, pues, aclarar que el darwinismo o teoría biológica de la evolución no fue la única que existió en aquellos tiempos y también que, metodológicamente, nada tiene que ver —y en realidad difiere totalmente— de esas otras explicaciones de tipo evolutivo. Las ideas en las que se basa la teoría de la evolución biológica están relacionadas íntimamente con las que sobre la evolución cultural prevalecían ya en el estudio de procesos tales como la formación del lenguaje (según las investigaciones desarrolladas por Jones), el derecho, la moral, el mercado y el dinero.

Hoy se admite generalmente que quizá la más importante equivocación en que haya incurrido la «sociobiología» contemporánea sea la de suponer que el lenguaje, la moral y el derecho, así como otras realidades semejantes, se transmiten por ese mecanismo «genético» que caraceriza a los procesos biológico-moleculares. Se reconoce que son, en realidad, resultado de la evolución selectiva basada en los correspondientes procesos de aprendizaje imitativo. Aunque argumentativamente distantes entre sí, este supuesto goza de justificación tan escasa como aquel otro que asevera que es el ser humano quien conscientemente concibe y diseña las instituciones que gobiernan su pacífica convivencia —la moral, el derecho, el lenguaje o la moneda—, por lo que debe, según su mejor criterio, tratar de mejorarlas,

idea que no es sino simple reminiscencia de aquella superstición a la que se vio obligada a hacer frente la teoría biológica de la evolución: que dondequiera que se advierta la existencia de un orden debe presumirse la presencia de un ente ordenador. Como en anteriores ocasiones, desearía una vez más subrayar que lo legítimo es situar el origen de dichas realidades *entre* el instinto y la razón.

Ahora bien, no sólo es indudable que el principio de la evolución fue utilizado mucho antes en el campo de las ciencias humanas y sociales que en el de las naturales, sino que casi me atrevería a afirmar que, de hecho, Darwin se inspiró en la ciencia económica. Por sus notas manuscritas sabemos que estaba precisamente leyendo a Adam Smith cuando, en 1838, estableció las bases de sus propias teorías biológicas (véase al respecto el apéndice A)[1]. Lo cierto es que la obra de Darwin fue precedida por décadas (y hasta por más de un siglo) de estudios de tipo evolutivo en el ámbito de la investigación de los procesos de formación de órdenes espontáneos de alta complejidad; y ello hasta el extremo de que términos tales como «genético» y «genética», hoy de común aplicación en el campo de la biología, no fueron desde luego acuñados por esta ciencia. Fue, creo, el filósofo e historiador alemán Herder el primero que recurrió a la expresión «desarrollo genético», concepto que aflora de nuevo en Wieland y Humboldt. Así, pues, la moderna biología tomó prestados sus planteamientos básicos de estudios culturales más antiguos. Y aunque todo esto es, por lo general, bien sabido, casi siempre se olvida.

Así pues, la teoría de la evolución cultural (a la que muchas veces se alude utilizando términos tales como *psico-social, superorgánica* o *exosomática*) no puede equipararse con la biológica, aunque

---

[1] Véase, igualmente, Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psichological Study of Scientific Creativity, together with Darwins Early and Unpublished Notebooks*, transcrito y anotado por Paul H. Barret (E. P. Dutton and Co., Nueva York, pp. 13, 57, 302, 305, 321, 360 y 380). En 1883 Darwin leyó los *Essays on Philosophical Subjects*, de Smith, obra que incluía como preámbulo *An Account of the Life and Writings of the Author*, de Dugald Stewart (Called and Davies, Londres 1975, pp. XXVI-XXVII). Sobre este último dejó constancia Darwin de su opinión en el sentido de que «su lectura valía la pena, ya que sintetiza las ideas de Smith». En 1839 Darwin leyó *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves, to which is added, A Disertation on the Origin of Languages*, décima edición, 2 vols. (Called and Davies, Londres 1804). No hay prueba alguna de que Darwin llegara a leer *The Wealth of Nations*. (Nota del editor inglés.)

en algunos aspectos importantes ambas coincidan. Una y otra arrancan, en efecto, de muy diferentes bases de partida. Según expusiera acertadamente Julian Huxley, la evolución cultural es «un proceso que difiere drásticamente de la biológica; dispone de sus propias leyes, mecanismos y sistemas, y no puede justificarse en términos estrictamente biológicos» (Huxley, 1947). Por mencionar sólo algunas de las más fundamentales diferencias, señalaremos que si bien hoy la teoría de la evolución biológica excluye la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, la cultural se basa fundamentalmente en tal tipo de transmisión. En lo que respecta a la evolución cultural, los caracteres transmitidos giran en torno a ciertas normas susceptibles de facilitar la colaboración entre los diferentes actores, normas que el ser humano no recibe por vía genética sino a través de un proceso de aprendizaje. Recurriendo a la terminología actual en el campo de la biología, cabe afirmar que la evolución cultural *imita* al lamarckismo (Popper, 1972). *Además*, la evolución cultural no sólo es fruto del aprendizaje de los hábitos más usualmente practicados por nuestros progenitores directos, sino también de los asumidos por un amplio conjunto de «antepasados»; y, como también hemos dicho, los procesos de transferencia (y perfeccionamiento) por vía del aprendizaje de los usos culturales tienen lugar con una rapidez incomparablemente superior de lo que acontece en la evolución biológica. Subrayaremos, en fin, que aquélla tiene lugar fundamentalmente a través de procesos de selección que operan en el contexto del grupo. Si a lo largo de dicha selección intervienen o no factores meramente biológicos, es materia quizá aún discutible, pero que en cualquier caso no afecta a la validez de nuestra argumentación (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969:57-9, 132-3; Hardy, 1965:153 y ss., 206; Mayr, 1970:14; Medawar, 1983:134-5; Ruse, 1982:190-5, 203-6, 235-6).

Yerra Bonner al afirmar (1980:10) que la cultura es una realidad «tan biológica como cualquier otra función orgánica, por ejemplo la respiratoria o locomotora». Porque denominar «biológica» a la formación mediante la tradición del lenguaje, la moral, la ley, la moneda y hasta la propia razón es a la vez un error conceptual y un inaceptable abuso semántico. Quizá nuestro condicionamiento genético limite las modalidades de información que estamos en situación de aprehender; pero es incapaz de establecer el contenido de esas tradiciones. El contenido de este aprendizaje no es producto del cerebro humano. No puede considerarse biológica ninguna realidad que no haya sido transmitida genéticamente.

Pese a las distinciones apuntadas, todo proceso evolutivo —sea de tipo cultural o biológico— es un fenómeno que implica la ince-

sante adaptación a un conjunto de imprevistos acontecimientos, a un cúmulo de circunstancias cuya evolución nadie puede prever. Es ésta una razón más para afirmar que la ciencia dedicada al estudio de los procesos de evolución cultural nunca podrá predecir o controlar racionalmente la futura evolución de los acontecimientos, debiendo limitarse a poner de relieve por qué vías las estructuras de índole compleja comportan mecanismos de corrección que, aunque sin duda condicionarán el futuro acontecer, nunca eliminarán su condición de impredecible.

Mencionadas, pues, algunas de las diferencias que separan a la evolución biológica de la cultural, quisiera destacar que ambas coinciden en un aspecto fundamental: ni la una ni la otra pueden aportarnos «leyes de la evolución» o «leyes históricas del desarrollo» que establezcan ineluctables relaciones entre las distintas fases o etapas de los diversos procesos y que permitan, en consecuencia, anticipar la futura evolución de los acontecimientos. Ni la realidad genética ni ningún factor condicionan inexorablemente la evolución cultural. Ésta es siempre fuente de diversidad, nunca de uniformidad. Cometen este error quienes, como Marx y Augusto Comte, afirman que la investigación puede descubrir leyes científicas capaces de revelarnos lo que el futuro depara a la humanidad. El descrédito en el que hasta ahora se han visto envueltos los intentos de establecer la ética sobre bases evolucionistas deriva del hecho de haber sido relacionado tal esfuerzo con este tipo de «leyes de la evolución». Insistiré una vez más en que toda teoría de la evolución será siempre ajena a cualquier ley de índole inexorable. Como he afirmado en otras ocasiones (1952), en el análisis de cualquier proceso de alguna complejidad sólo cabe establecer «tendencias» o predicciones de tipo «en principio».

Una de las causas más importantes de la confusión que reina en torno a esta materia radica en la incapacidad para distinguir entre dos tipos de procesos que, en realidad, son totalmente dispares y que los biólogos denominan *ontogenética* y *filogenética*. La ontogénesis hace referencia al preestablecido desarrollo de entes individuales, según mecanismos ínsitos en el genoma de la célula germinal. La filogenia —que abarca cuanto legítimamente puede considerarse evolución— hace referencia, por el contrario, a la evolución histórica de la especie o el tipo. Aunque los biólogos, dada su especialización, no suelen caer en semejante confusión, quienes no son expertos en estas materias son muchas veces víctimas de su ignorancia e inciden fácilmente en el error «historicista» de equiparar ambos tipos de

evolución, error refutado definitivamente por Karl Popper (1945, 1957).

Los procesos de evolución biológica y cultural comportan algunas otras características. Uno y otro están regidos, por ejemplo, por un mismo tipo de selección: la supervivencia de los más eficaces en el aspecto reproductivo. Esencialmente, la diversificación, la adaptación y la competencia son procesos de especie similar, cualesquiera que sean sus concretos mecanismos, especialmente en lo que atañe a los procesos de propagación. Ahora bien, la competencia no sólo constituye la piedra angular de la evolución pasada, sino que es igualmente imprescindible para que los logros ya alcanzados no inicien procesos de regresión.

Aun cuando sea mi ferviente deseo que la teoría de la evolución cultural sea contemplada en su amplio contexto histórico, que se comprendan correctamente las diferencias existentes entre la biológica y la cultural, y que se valoren como se merecen los avances de las ciencias sociales en orden a un más adecuado conocimiento de los procesos evolutivos, no quisiera que mis comentarios se interpreten como una crítica del darwinismo, metodo explicativo que, en sus muy diversas aplicaciones, constituye uno de los más notables logros intelectuales de la humanidad, que, a través de él, ha conseguido alcanzar una nueva visión del cosmos. El carácter general de su capacidad explicativa queda reflejado en las más recientes aportaciones de varios eminentes expertos en el campo de las ciencias físicas que demuestran que el concepto de evolución no queda limitado al mundo de los seres vivos, sino que, hasta cierto punto, ocupa ya también un lugar destacado en el ámbito atómico, fruto a su vez de la evolución de partículas aún más elementales. A través de diversos modelos de este tipo, es posible abordar la explicación de toda clase de realidades, desde la más elemental unidad orgánica —la molécula— hasta esas otras de alta complejidad que caracterizan a los modernos órdenes colectivos (véase Apéndice A).

Nadie que pretenda aplicar un enfoque evolucionista al estudio de los procesos culturales dejará de advertir la hostilidad con que sus conclusiones serán seguramente recibidas. Tal rechazo deriva, en parte, del que producen las tesis esgrimidas por los «científicos sociales» que, en el siglo XIX, tuvieron que recurrir a Darwin para acceder a un método en el que eran ya expertos quienes les precedieron en el estudio de su propia disciplina y que tan flaco servicio rindieron a la evolución cultural al desacreditarla como consecuencia del empleo de erróneos planteamientos metodológicos.

El darwinismo social yerra en muchos aspectos. Ahora bien, las duras críticas que hoy se lanzan contra él no dejan de ser fruto también de su radical rechazo de esa fatal arrogancia que pretende que el hombre puede moldear a su gusto la realidad circundante. Y aunque este último planteamiento nada tiene que ver con la teoría de la evolución correctamente entendida, en lo que a las disciplinas humanas atañe no es inusual que se recurra a esa confusión metodológica (así como a otros evidentes errores que vician también al darwinismo social) para justificar el rechazo de toda explicación evolutiva.

Bertrand Russell proporciona un buen ejemplo al respecto cuando afirma que «si fuera cierta la tesis sobre la que se basa la ética evolucionista, no tendríamos por qué preocuparnos del curso de la evolución, puesto que cualquier resultado, por definición, siempre sería el mejor» (1910/1966:24). Este argumento, que A. G. N. Flew (1967:48) considera «decisivo», no pasa de ser un malentendido. Nunca he pretendido defender lo que hoy se ha dado en llamar la falacia genética o naturalista. En modo alguno afirmo que el resultado de la selección de los hábitos de comportamiento tenga por qué ser siempre reputado «bueno», al igual que nunca me atrevería a afirmar que otros entes que han conseguido superar con éxito la prueba de la evolución —por ejemplo, la especie de las cucarachas— tengan algún valor moral.

Insisto, sin embargo, en que, nos guste o no, de no quedar condicionado nuestro comportamiento por las instituciones tradicionales a las que vengo haciendo referencia, nuestra actual civilización (inseparable a su vez de la sociedad extensa) quedaría privada de toda posibilidad de sobrevivir (mientras que el «desastre» ecológico que significaría la extinción de las cucarachas en modo alguno afectaría de manera esencial al futuro de nuestra especie). Afirmo, igualmente, que si la humanidad se negara a asumir las mencionadas tradiciones —al impulso quizá de alguna errada apreciación (derivada probablemente de alguna falacia naturalista) acerca de lo que debe considerarse acorde con la razón—, condenará a la muerte y a la miseria a gran parte de la población actual. Sólo teniendo en cuenta esta situación podrá el individuo decidir lo que más le conviene, puesto que sólo entonces dispondrá de la requerida información sobre lo que es bueno y correcto.

Aunque es indudable que no puede determinarse lo que es correcto a partir sólo de los simples hechos, ideas erróneas acerca de lo que es razonable y bueno pueden condicionar a la humanidad

hasta el punto de amenazar, quizá irremediablemente, no sólo el actual prototipo humano altamente evolucionado, sino también los sofisticados centros urbanos sobre los que normalmente descansa nuestra civilización, así como las obras de arte y edificios (que, como es sabido, tantas veces son las víctimas preferidas del furor destructivo del reformismo ideológico o utópico), las tradiciones, instituciones y los esquemas de convivencia sin los cuales los frutos de la civilización a los que hoy estamos habituados no sólo no habrían llegado a aparecer, sino que incluso, de ser destruidos, tampoco sería posible reconstruir.

CAPÍTULO II

LOS ORÍGENES DE LA LIBERTAD, LA PROPIEDAD Y LA JUSTICIA

> Nadie que valore la sociedad civilizada osará recusar la propiedad plural. La historia de una y otra están íntimamente ligadas.
>
> Henry Sumner Maine

> La propiedad..., por lo tanto, es intrínsecamente inseparable de la economía humana en su modalidad social.
>
> Carl Menger

> El hombre está capacitado para disfrutar de las libertades civiles en la misma medida en que esté dispuesto a contener sus apetitos, sometiéndolos a algún condicionamiento moral; lo está en la medida en que su amor por la justicia prevalece sobre su rapacidad.
>
> Edmund Burke

La libertad y el orden extenso

Establecido que, en definitiva, fueron la moral y la tradición —más que la inteligencia y la razón calculadora— las que permitieron al hombre superar su inicial estado de salvajismo, parece razonable también situar el punto de partida del proceso civilizador en las regiones costeras del Mediterráneo. Las posibilidades facilitadas por el comercio a larga distancia otorgaron ventaja relativa a aquellas comunidades que se avinieron a conceder a sus miembros la libertad de hacer uso de la información personal sobre aquellas otras en las que era el conocimiento disponible a nivel colectivo o, a lo sumo, el que se encontraba en poder de su gobernante de turno el que determinaba las actuaciones de todos. Fue, al parecer, en la región mediterránea donde por primera vez el ser humano se avino a respetar ciertos dominios privados cuya gestión se dejó a la responsabilidad del correspondiente propietario, lo que permitió establecer entre las diferentes comunidades una densa malla de relaciones comerciales.

Surgió la misma al margen de los particulares criterios o veleidades de los jefes locales, al no resultar posible entonces controlar eficazmente el tráfico marítimo. Cabe recurrir a la autoridad de un respetado investigador (al que ciertamente no se puede tildar de proclive al mercado) que se ha expresado en los siguientes términos: «El mundo greco-romano fue esencial y característicamente un mundo de propiedad privada, tratárase de unos pocos acres o de las inmensas posesiones de los emperadores y senadores romanos; era un mundo dedicado al comercio y a la manufactura privados» (Finley, 1973:29).

Tal orden, basado en la integración de muchos esfuerzos orientados al logro de una pluralidad de metas individuales, sólo devino posible sobre la base de eso que yo prefiero denominar *propiedad plural*, expresión acuñada por H. S. Maine y que considero más adecuada que la de «propiedad privada». Si aquélla constituye la base de toda civilización desarrollada, correspondió en su día, al parecer, a la Grecia clásica el mérito de haber por vez primera advertido que es también intrínsecamente inseparable de la libertad individual. Los redactores de la Constitución de la antigua Creta «daban por sentado que la libertad es la más importante aportación que el Estado puede ofrecer; y precisamente por ello, y por ninguna otra razón, establecieron que las cosas perteneciesen indubitablemente a quienes las adquirieran. Por el contrario, en los regímenes en los que prevalece la esclavitud todo pertenece a los gobernantes» (Estrabón, 10, 4, 16).

Un importante aspecto de esa libertad —la posibilidad de que los individuos o subgrupos puedan dedicar sus esfuerzos a la consecución de una amplia variedad de fines, fijados en función de sus particulares conocimientos y habilidades— sólo resultó posible a partir del momento en que, aparte del plural control de los medios, pudo contarse también con otra práctica que ha sido siempre inseparable de la primera: la existencia de reconocidos mecanismos para su transmisión. Esa capacidad individual de decidir autónomamente acerca de cuál deba ser el empleo a dar a determinados bienes —en función de los personales conocimientos y apetencias (o el de los del colectivo en el que el actor haya decidido libremente integrarse)— depende de que, de manera general, se acepte la existencia de ciertos dominios privados dentro de los cuales puedan los diferentes sujetos disponer las cosas a su gusto, así como de una también consensuada mecánica de trasmisión a otros de tales derechos. Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, la condición esencial a la existencia de

los derechos dominicales, así como el correspondiente orden de libertad y pacífica convivencia, ha sido siempre idéntica: la existencia de un estado de derecho encarnado en una normativa de carácter general que a cualquiera permita determinar quiénes son los sujetos o entes a los que corresponde establecer lo que procede hacer con los bienes ubicados en el ámbito personal.

Respecto de ciertos bienes (por ejemplo las herramientas) debió surgir ya en fechas muy tempranas el concepto de propiedad privada. Este concepto pudo originar vínculos de unión tan fuertes que hasta hayan impedido por completo su transferencia, por lo que el utensilio en cuestión solía acompañar a su dueño hasta la tumba, cual testimonian los *tholos* o enterramientos de falsa bóveda del período micénico. Produciríase, en este caso, cierta identificación entre la figura del «creador» de la cosa y su «propietario legítimo». Numerosas han sido las modalidades según las cuales ha evolucionado en el tiempo dicha idea fundamental —evolución muchas veces sin duda ligada con la leyenda, cual acontecería siglos después con la historia del rey Arturo y su espada *Excalibur*, relato según el cual la transferencia del arma tuvo lugar, no por aplicación de una ley establecida por los hombres, sino en virtud de una ley «superior» relacionada más bien con «los poderes».

La extensión y refinamiento del derecho de propiedad tuvo lugar, como sugieren estos ejemplos, de manera gradual, no habiéndose alcanzado aún hoy sus estadios finales. El respeto a la propiedad no dispondría ciertamente de gran arraigo entre las bandas de cazadores y recolectores en cuyo seno cualquiera que descubriera una nueva fuente de alimentación o un más seguro refugio quedaba obligado a comunicar su hallazgo al resto de sus compañeros. Probablemente, los primeros artículos no fungibles personalmente elaborados quedarían ligados a sus creadores simplemente por el hecho de ser ellos los únicos capaces de utilizarlos. Nuevamente cabe recurrir al ejemplo del rey Arturo y su espada Excalibur, pues, aunque no fuera éste quien con sus manos la forjara, era ciertamente el único capaz de blandirla. La propiedad plural relativa a los bienes de carácter fungible debió aparecer más tarde, a medida que avanzara el proceso de debilitamiento del espíritu de solidaridad de grupo y fuera asumiendo el sujeto cada vez en mayor medida la responsabilidad de asegurar el sustento de determinados grupos de menor tamaño, tal como la unidad familiar. Fue probablemente la necesidad de disponer de una mínima unidad productiva viable lo que dio lugar a que la propiedad de la tierra pasara de colectiva a privada.

Escasa utilidad tiene especular en torno a cuál pueda haber sido, de hecho, la secuencia de tales acontecimientos, puesto que ésta habrá sido dispar según se haya tratado de gentes nómadas o agrícolamente asentadas. Lo importante es advertir que el desarrollo de la propiedad plural ha sido en todo momento condición imprescindible para la aparición del comercio y, por lo tanto, para la formación de esos más amplios y coherentes esquemas de interrelación humana, así como de las señales que denominamos precios. El que fueran los individuos, las «familias» (en el sentido amplio del término), o los grupos formados voluntariamente quienes detentaran los derechos de propiedad tiene transcendencia menor que el hecho de que cada actor pudiera en todo momento identificar a quién correspondía determinar el uso a dar a sus bienes. A lo largo de los períodos históricos contemplados, produciríase también la aparición —especialmente en lo que al factor tierra se refiere— de la propiedad «vertical», modalidad según la cual ésta quedaría distribuida entre diferentes propietarios, apareciendo, en consecuencia, las modernas figuras del terrateniente y el aparcero. Dicho tipo de propiedad podría alcanzar hoy modalidades verdaderamente insospechadas de no subsistir entre nosotros ciertas primitivas concepciones en relación con la propiedad.

Sería erróneo, sin embargo, concebir a la tribu como punto de partida de la evolución cultural, puesto que dicha modalidad de convivencia no es sino uno de los primeros frutos de la evolución. La aparición de estas «primeras» agrupaciones humanas de carácter coherente fue fruto de la asunción de determinadas prácticas comunitarias; uniríanse más tarde a aquéllas nuevos hombres y mujeres no necesariamente ligados por vínculos familiares, pero con relaciones similares (nos extenderemos más tarde en el comentario de estos últimos aspectos). De ahí que sea difícil fijar en qué concreto momento aparecería la tribu como elemento preservador de ese comportamiento tradicional, iniciándose con ello el proceso de evolución cultural. De algún modo, sin embargo, aunque de manera tentativa y seguramente no exenta de retrocesos, la cooperación fue afianzándose y sustituyó progresivamente la persecución de concretos fines comunes por la aceptación de normas abstractas independientes de toda finalidad específica.

El legado clásico de la civilización europea

También parecen haber sido los griegos, y entre ellos especialmente los influidos por la escuela filosófica de los estoicos —con su cosmopolita manera de ver las cosas— los primeros que fijaron las bases de ciertos esquemas morales que más tarde el pueblo romano difundiría por todo el imperio. Por experiencia sabemos de las profundas fricciones que el proceso de evolución civilizadora comporta. En la Grecia clásica, fueron fundamentalmente los espartanos quienes más se resistieron a la revolucionaria introducción de las prácticas comerciales. No sólo desaprobó aquel pueblo la propiedad privada, sino que no dudó incluso en elogiar el robo. Sus planteamientos han sido considerados hasta nuestros días paradigmáticos del salvaje que se rebela contra toda exigencia civilizadora (como ejemplo de planteamientos análogos en pleno siglo XVIII, puede reflexionarse sobre el personaje trazado por Boswell en su *Life of Dr. Samuel Johnson*, y sobre el contenido del ensayo de Friedrich Schiller *Über die Gesetzgebung des Lykurgos und Solon*). Sin embargo, hasta en Aristóteles y Platón rezuman nostálgicos anhelos de resucitar el modelo de convivencia de la vieja Esparta, pretensión que aún hoy goza de cierta popularidad. Se trata del retorno a ese tipo de micro-orden en el que el comportamiento de todos queda sometido a la exhaustiva supervisión de alguna omnisciente autoridad.

Es indudable que, durante algún tiempo, las grandes comunidades comerciales surgidas a lo largo del Mediterráneo fueron precariamente protegidas de la rapiña ajena por la poderosa organización militar romana, en virtud de la cual, como nos recuerda Cicerón, esta última civilización logró dominar en toda la zona, tras someter a las más evolucionadas comunidades mercantiles tales como Corinto y Cartago, las cuales, en opinión del citado autor, sacrificaron su poderío militar a la *mercandi et navigandi cupiditas* (*De re publica*, 2, 7-10). Ello no obstante, durante los últimos años de la república y los primeros siglos de la era imperial, en los que gobernaron cuerpos senatoriales dominados por gentes íntimamente relacionadas con intereses de tipo comercial, Roma ofreció al mundo lo que ha llegado a ser un modelo de derecho civil basado en lo que puede considerarse la más desarrollada elaboración de la propiedad plural. La decadencia y colapso final de este primer orden histórico extenso sólo fue produciéndose a medida que las decisiones de la administración central romana fueron desplazando a la libre iniciativa. Históricamente, tal secuencia de acontecimientos se ha repetido hasta la sacie

dad: producido un avance civilizador, éste se ha visto reiteradamente truncado por gobernantes empecinados en intervenir en el cotidiano quehacer de la ciudadanía. Al parecer, nunca ha llegado a establecerse una civilización avanzada cuyos gobernantes —aun cuando comprometidos inicialmente en la defensa de la propiedad— hayan logrado resistirse a la tentación de utilizar su poder coercitivo para abortar así potenciales avances hacia nuevos estadios de civilización. Y, sin embargo, la existencia de un poder de entidad suficiente como para garantizar la defensa de la propiedad privada contra su violenta invasión por terceros propicia sin duda la aparición de un cada vez más sofisticado orden de espontánea y voluntaria cooperación. Desgraciadamente, tarde o temprano, los gobernantes tienden a abusar de los poderes a ellos confiados para coartar esa libertad que deberían defender y para imponer su supuestamente más acertada interpretación de los acontecimientos, no dudando en justificar su comportamiento afirmando que simplemente tratan de impedir «que las instituciones sociales evolucionen arbitrariamente» (por utilizar la característica terminología a la que recurre el *Fontana/Harper Dicciona-ry of Modern Thought* [1977]) para definir el concepto «ingeniería social»).

Aunque en Europa la decadencia del Imperio Romano no lograra acabar por completo con el proceso civilizador, evoluciones de tipo similar acaecidas en Asia (y posteriormente en América Central) fueron definitivamente truncadas por el poder político (de índole similar, aunque con una capacidad coactiva superior a la de los sistemas feudales del Medievo europeo), al suprimir de manera aún más radical toda iniciativa. Un ejemplo destacado nos lo ofrece la China imperial, en la que surgieron una serie de avances civilizadores —así como una también más sofisticada tecnología industrial comparada con la europea— durante las «épocas turbulentas» en las que el poder gubernamental se vio temporalmente debilitado. Pero estas rebeliones o anomalías fueron regularmente sofocadas por los gobiernos de turno, dispuestos en todo momento a preservar lo establecido (J. Needhamm, 1954).

El caso del antiguo Egipto —del que se dispone de fundada información en cuanto al papel que desempeñó la propiedad privada en los estadios iniciales de esa gran civilización— constituye otro buen ejemplo. Al estudiar las instituciones y el orden civil de aquella sociedad, Jacques Pirenne destaca el carácter esencialmente individualista que la caracterizara a lo largo de la tercera dinastía, período en el cual la propiedad, nos dice, era «individual e inviolable... el uso de los bienes dependía de los criterios que al respecto tuvieran sus legítimos propietarios» (Pirenne, 1934:II, 338-9).

> La decadencia se inicia a lo largo de la V dinastía, imponiéndose más tarde el socialismo de Estado que caracterizó a la XVIII y que nos describe otro autor francés contemporáneo de Pirenne (Dairaines, 1934). Este modelo persistió a lo largo de los dos milenios siguientes, lo que explica el estancamiento experimentado por dicha civilización durante este último período.

En esta línea de reflexión, y en relación con el renacimiento de la civilización europea durante el Medievo tardío, cabe resaltar que tanto esta como la subsiguiente expansión del capitalismo deben su *raison d'etre* y sus más profundas raíces a los vacíos de poder surgidos en Europa en aquella época (Baechler, 1975:77). La expansión industrial moderna no surgió en los entornos geográficos en los que prevalecía indiscutido algún poder soberano, sino en las ciudades del Renacimiento italiano, de la Alemania meridional, de los Países Bajos y, finalmente, en la escasamente gobernada Inglaterra. Nuestra civilización industrial surgió en entornos en los que florecía la burguesía y no en los que prevalecía la fuerza de la espada. Lo que, en definitiva, logró poner los cimientos de la posterior estructuración de esa extensa red mercantil que, finalmente, dio paso al orden extenso, fue la protección de la propiedad privada por los gobiernos y no la determinación de su contenido por parte de éstos.

Nada hay, por lo tanto, más ajeno a la verdad que esa convencional idea defendida por algunos historiadores según la cual el Estado representa el apogeo de la evolución cultural. Muy al contrario, en muchas ocasiones ha significado su punto final. A este respecto, conviene destacar que sin duda los historiadores de las primeras etapas de la humanidad debieron quedar impresionados por los numerosos monumentos y restos legados por quienes en su día ostentaron el poder político, sin que advirtieran que los verdaderos impulsores del orden extenso fueron quienes de hecho propiciaron la capacidad económica que permitió la erección de tales monumentos. Por razones obvias, el ciudadano común sólo pudo legar a la posteridad testimonios mucho más modestos y menos tangibles de su crucial aportación.

«Donde no hay propiedad no puede haber justicia»

Los observadores de ese emergente orden coinciden en considerar condición imprescindible para la existencia del mismo la seguridad en la posesión que propicia la limitación del uso de la fuerza a la imposición de unas normas delimitadoras del dominio de cada sujeto. El «individualismo posesivo» de John Locke, por ejemplo, no fue sólo una teoría política, sino una descripción analítica de las

condiciones a las que Inglaterra y Holanda debían su prosperidad. Basábase ello en la consideración de que *la justicia* que la autoridad política debiera asegurar en orden a propiciar esa pacífica colaboración en la que descansa el bienestar de todos sólo es posible en la medida en que se respete el principio de la inviolabilidad de la propiedad. La afirmación «no puede haber justicia donde no hay propiedad» es una proposición tan indiscutible como cualquier teorema euclidiano. En efecto, radicando el concepto de propiedad en el derecho a poseer e implicando el de injusticia la invasión o violación de tal derecho, es evidente que de dichos conceptos y definiciones se deriva necesariamente la verdad de la anterior proposición, y ello con la ineluctabilidad que nos permite afirmar que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos (John Locke, 1690/1924:IV, iii, 18). Casi al propio tiempo introdujo Montesquieu la idea de que el comercio había sido la práctica que en mayor medida había contribuido a propiciar entre los bárbaros de la Europa septentrional tanto el acceso a la civilización como la humanización de las relaciones interpersonales.

Para David Hume, los moralistas escoceses, y otros pensadores del siglo XVIII, resultaba evidente que el punto de partida de la civilización coincidió con la introducción de la propiedad plural. Tan importantes les parecían las normas reguladoras de la propiedad que Hume no dudó en dedicar la mayor parte de su *Tratado* al análisis del carácter moral de estas leyes. Más tarde, en su *Historia de Inglaterra* (Vol. V), atribuye la grandeza de su patria al hecho de que en ella se fijaran oportunos límites al poder del gobierno para interferir en la propiedad privada. En su *Tratado* (III, ii) afirma expresamente que si la humanidad, en lugar de estructurar un sistema de leyes de carácter general reguladoras de la adjudicación e intercambio de la propiedad, optara por una normativa «que ligase la propiedad a la virtud personal,... tan grande es la incertidumbre en cuanto al mérito, tanto por su natural oscuridad como en lo que atañe a su correcta valoración, que ninguna norma o criterio real podría establecerse, por lo que sería inevitable la disgregación de la sociedad». Posteriormente, en su *Enquiry*, insiste: «Pueden los fanáticos considerar *que la superioridad se basa en el mérito, o que sólo los santos heredarán la tierra*; pero el juez deberá otorgar idéntico trato a estos sublimes teorizantes y al vulgar ladrón; y con idéntico rigor deberá advertir a todos que, aunque determinada norma pueda teóricamente parecer más adecuada, quizá resulte en la práctica totalmente perniciosa y destructiva» (1777/1896:IV, 187).

Claramente advirtió Hume la conexión existente entre estas doctrinas y la libertad; así como que la máxima libertad de todos exige la restricción con carácter general de las autonomías personales, libertades que deberán quedar supeditadas a lo que denominó «las tres leyes fundamentales de la naturaleza: la estabilidad en la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos establecidos» (1739/1886:II, 288, 293). Aunque es evidente que sus puntos de vista se derivan en parte de los más destacados teóricos de la *common law*, como Sir Mathew Halle (1609-76), quizá fuera Hume el primero en advertir con claridad que la libertad sólo es posible en la medida en que los instintos quedan «constreñidos y limitados» a través de la contrastación del comportamiento de todos con la *justicia* (es decir, con unas actitudes morales que tomen en consideración el derecho de otros a la propiedad de los bienes), así como con la *fidelidad* u observancia de lo acordado, que se convierte en algo obligatorio a lo que la humanidad debe someterse» (1741, 1742/1886:III, 455). No cayó Hume en el error —en el que tantas veces se ha incurrido posteriormente— de confundir dos diferentes maneras de concebir la libertad: por un lado, la que deriva de esa curiosa interpretación que postula la libertad del individuo aislado y, por otro, aquella en que muchas personas son libres colaborando unas con otras. En este último contexto —el de la colaboración— la libertad sólo puede plasmarse a través de la introducción de normas generales amparadoras de la propiedad, es decir, garantizando en todo momento la existencia de un estado de derecho.

Cuando Adam Ferguson resumió tales enseñanzas definiendo al salvaje como alguien que no había llegado aún a conocer la propiedad (1767/73:136), y cuando Adam Smith señaló que «nadie ha visto a un animal indicar a otro, mediante ademanes o gritos, esto es mío y aquello es tuyo» (1776/1976:26), limitábanse a expresar lo que, pese a la recurrente rebelión de los grupos rapaces y hambrientos, durante un par de milenios había llegado a prevalecer entre las gentes cultas. Dijo Ferguson, con razón: «Es evidente que la propiedad y el progreso han ido siempre unidos» (*ibid*). Y, como ya hemos señalado, tales fueron los planteamientos que inspiraron más tarde la investigación en los campos del lenguaje y del derecho, y los que igualmente suscribiera el liberalismo del siglo XIX. Fue gracias a la influencia de Edmund Burke —y quizá aún más a través de las obras de los juristas y lingüistas alemanes tales como F. C. von Savigny— como el desarrollo de estos temas fue de nuevo asumido más tarde por H. S. Maine. Merece la pena reproducir literalmente la conclu-

sión a la que llegó Savigny (en su alegato contra el intento de proceder a la codificación de la ley civil): «Si tales contactos entre seres libres deben ser salvaguardados para que los hombres en su comportamiento mutuamente se apoyen y no se estorben, ello sólo será viable sobre la base de la colectiva aceptación de ciertas invisibles líneas de demarcación a cuyo amparo las autonomías individuales queden garantizadas. La ley no es otra cosa que un esquema normativo delimitador de aquellas líneas y, por ende, de las esferas personales de autonomía» (Savigny, 1840:I, 331-2).

Las diversas formas y objetos de propiedad y la posibilidad de seguir avanzando en su perfeccionamiento

Las modalidades de la propiedad hoy prevalentes nada tienen de perfectas; en realidad, ni siquiera podemos vislumbrar cuál sería el contenido de la perfecta propiedad. La evolución cultural y moral nos impulsa a seguir avanzando en el paulatino perfeccionamiento de la propiedad plural, al objeto de alcanzar todas sus posibles ventajas. Debemos, por ejemplo, estar siempre dispuestos a adoptar cualquier medida orientada a garantizar la competencia en orden a impedir el abuso del derecho dominical. Tal logro, sin embargo, requiere que se avance aún más en la restricción de las tendencias instintivas que caracterizan al micro-orden, es decir, esos deseos de retornar al orden de reducido ámbito al que tantas veces nos hemos referido (véase el primer capítulo de la presente obra, así como Schoeck, 1966/69). Porque estas instintivas predisposiciones se ven frecuentemente amenazadas, en efecto, no sólo por la propiedad plural, sino también —y quizá aún en mayor medida— por la competencia, lo cual induce a muchos a añorar la «solidaridad» no competitiva.

Aunque las formas adoptadas por la propiedad sean fundamentalmente fruto de las costumbres, y aunque los esquemas legales hayan ido forjándose a lo largo de milenios, ninguna razón hay para suponer que las específicas formas de propiedad que hoy prevalecen deban considerarse definitivas. Suele admitirse que las modalidades tradicionales de la propiedad ofrecen un abigarrado y complejo conjunto de aspectos que ciertamente cabe reestructurar y cuya óptima combinación en los diversos campos está todavía por lograr. Se han desarrollado recientemente especiales esfuerzos en este sentido a nivel teórico. Iniciada la marcha por los estimulantes aunque incompletos trabajos de Arnold Plant, tal esfuerzo ha sido proseguido por

su discípulo directo Ronald Coase (1937 y 1960), quien ha publicado una serie de breves pero decisivos trabajos que han dado origen, a su vez, a una nueva escuela dedicada al estudio de «los derechos de propiedad» (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Los resultados de tal esfuerzo —cuyo análisis no podemos abordar aquí con mayor detalle— abren nuevos horizontes en relación con el posible futuro perfeccionamiento de los esquemas reguladores de la propiedad.

A modo de ilustración sobre lo poco que aún se sabe acerca de la forma más conveniente de propiedad —pese a tener plena seguridad de que la propiedad plural es, en términos generales, siempre imprescindible para el buen funcionamiento del orden extenso—, permítaseme hacer algunos comentarios en relación con una de sus modalidades.

El lento proceso de selección que, a través de sucesivos ensayos de prueba y error, fue en el pasado estableciendo las actuales normas delimitadoras de los derechos de propiedad ha producido situaciones verdaderamente peculiares. En efecto, los intelectuales que con tanta insistencia atacan el derecho exclusivo a controlar los recursos económicos por parte de sus propietarios (que tan imprescindible resulta a la más adecuada gestión del esfuerzo productivo) se convierten en auténticos entusiastas de cierto tipo de propiedad inmaterial sólo recientemente aparecida: la que ampara los derechos de autor y las patentes. La diferencia entre este y otros tipos de propiedad es la siguiente: mientras que en el caso de los bienes económicos el citado derecho permite orientar los escasos medios disponibles hacia su más oportuna utilización, en el caso de esos otros bienes inmateriales, de carácter también limitado, como son las obras literarias o los distintos descubrimientos, incide la circunstancia de que, una vez realizados, pueden ser fácilmente reproducidos de forma ilimitada, por lo que sólo a través de alguna disposición legal —arbitrada quizá con la idea de propiciar la aparición de tales valores inmateriales— pueden convertirse en escasos, incentivándose así su producción. Ahora bien, no es en modo alguno evidente que el fomento de dicha escasez artificial sea la manera más efectiva de estimular el correspondiente proceso creativo. Personalmente, dudo mucho que, de no haber existido los derechos de autor, hubiera dejado de escribirse ninguna de las grandes obras literarias, razón por la cual considero que tal tipo de concesiones legales deben quedar limitadas a aquellos casos en los que sufriesen menoscabo en su publicación obras tan valiosas como las enciclopedias, diccionarios o

libros de texto, en la medida en que, una vez editados, cualquiera pudiera indiscriminadamente proceder a su reprodución.

De manera similar, los estudios realizados al efecto no han logrado demostrar que los derechos de patente favorezcan la aparición de nuevos descubrimientos. Implican más bien una antieconómica concentración del esfuerzo investigador en problemas cuya solución es más bien obvia, al tiempo que favorecen el que el primero en resolver los problemas en cuestión, aunque sea por escaso margen, goce durante un largo período de tiempo del monopolio del uso de la correspondiente receta industrial (Machlup, 1962).

Las organizaciones como elementos de los órdenes espontáneos

Dicho lo anterior sobre los peligros que comportan la extrapolación del uso de la razón y la injerencia «racional» en los órdenes espontáneos, no quisiera abandonar la discusión de este tema sin dedicarle unas matizaciones cautelares. El mensaje fundamental que he intentado transmitir a lo largo de mi argumentación queda reflejado en mi insistencia en el carácter meramente espontáneo de las normas que facilitan la formación de estructuras que disponen de la capacidad de auto-organizarse. No deseo, sin embargo, que el énfasis puesto en la espontaneidad que debe caracterizar a estos órdenes induzca a pensar que las organizaciones de tipo deliberado no tienen ningún papel fundamental que desempeñar en esta clase de órdenes.

El macro-orden espontáneo comprende, no sólo las decisiones económicas tomadas a nivel individual, *sino también* las que adopta cualquier organización que haya sido deliberada y voluntariamente establecida. De hecho, un esquema amplio de convivencia favorece el establecimiento de asociaciones voluntarias a las que, desde luego, debe negárseles todo tipo de poder coactivo. Ahora bien, a medida que el proceso avanza, se incrementa el tamaño de dichas asociaciones y se acentúa la tendencia a que ciertos elementos abandonen sus iniciativas económicas a nivel personal para constituirse en empresas, asociaciones o cuerpos administrativos. Por tal razón, entre las normas que caracterizan la formación de los órdenes espontáneos extensos, algunas pueden propiciar la formación de organizaciones voluntarias de rango intermedio. Debe destacarse, sin embargo, que muchas de estas organizaciones, orientadas a la consecución de específicos objetivos, sólo son admisibles en la medida en que queden englobadas en ese más extenso orden espontáneo, resultando inapropiadas en un orden general deliberadamente organizado.

Conviene aludir a un último aspecto que también puede dar lugar a confusión. Ya hemos hecho referencia a la posibilidad, cada vez más corriente, de que la propiedad quede distribuida vertical o jerárquicamente. Pues bien, aunque en anteriores pasajes de la presente obra hayamos mencionado ocasionalmente el derecho de propiedad cual si éste se presentara siempre según modalidades uniformes e inalterables, interpretar las cosas de esta manera implicaría una injustificable simplificación que convendrá matizar con los comentarios que anteriormente hemos realizado. Nos hallamos, a este respecto, ante un campo de investigación de cuya exploración cabe, en el futuro, esperar espectaculares avances en lo que atañe al papel que en el macro-orden espontáneo debe reservarse a los órganos gubernamentales. Un tema que aquí no podemos desarrollar.

CAPÍTULO III

LA EVOLUCIÓN DEL MERCADO: EL COMERCIO Y LA CIVILIZACIÓN

> ¿Cuánto vale una cosa? Lo que el mercado esté dispuesto a pagar por ella.
>
> Samuel Butler

> Où il y a du commerce, il y a des moeurs douces.
>
> Montesquieu

La expansión del orden hacia lo desconocido

Hemos hecho ya referencia a las circunstancias que promovieron la aparición de los órdenes sociales extensos, así como a las razones por las cuales dicho tipo de órdenes requieren, a la vez que propician, la existencia de la propiedad plural, la libertad y la justicia. Analizaremos a continuación algunas otras cuestiones relacionadas con las anteriores, en particular los procesos que dieron lugar a la evolución del comercio y la especialización. Estas dos últimas realidades, que tanto contribuyeron a la expansión del orden social, fueron escasamente entendidas en los primeros estadios de la civilización. Esta incomprensión ha subsistido durante mucho tiempo, afectando incluso a muchos notables científicos y filósofos, ninguno de los cuales, por supuesto, logró jamás ordenarlas deliberadamente.

Las épocas históricas, las circunstancias y los procesos en cuestión nos llegan envueltos en las brumas del pasado, por lo que no resulta posible abordar sus detalles con seguridad y precisión. Algún nivel de especialización e intercambio debió existir ya en las pequeñas comunidades en las que la convivencia se basaba en el consenso de todos sus miembros. Un comercio embrionario quizá surgiera incluso entre los salvajes más primitivos que, siguiendo los flujos migratorios de determinadas especies animales, descubrirían la existencia de otros colectivos humanos. Aun cuando existen convincen

tes indicios arqueológicos de la práctica de un temprano comercio, tales testimonios, además de ser escasos, pueden fácilmente inducir a error. Los artículos objeto de dicho comercio serían seguramente fungibles, por lo que no han podido dejar rastro de su existencia. Las mercancías menos usuales que a algunos inducían a desprenderse de dichos bienes serían seguramente de carácter más duradero, dado que eran consideradas depósitos de valor. La ausencia de los materiales necesarios para la fabricación de ornamentos, armas y utensilios en los lugares en que han sido encontrados sugiere que aquéllos debieron de ser objeto de intercambio mercantil. No podemos, evidentemente, descubrir prueba arqueológica del comercio de la sal, aunque de vez en cuando aparezcan restos de algunos de los artículos que se entregaban como contrapartida. No fue, sin embargo, el deseo de proveerse de artefactos de lujo, sino de cubrir las más elementales necesidades, lo que hizo de la actividad comercial una imprescindible institución de la que cada vez en mayor medida fueron dependiendo para su supervivencia más y más comunidades primitivas.

Dejando a un lado la cuestión de las cosas que se utilizaran en el intercambio, lo cierto es que el comercio data de los tiempos más remotos. El intercambio a lo largo de extensos trayectos —sobre la base de artículos acerca de cuya procedencia seguramente poco sabrían quienes intervenían en su comercio— es ciertamente anterior a cualquier otra relación intercomunitaria de las que la prehistoria haya dejado trazas. La moderna arqueología confirma que la actividad comercial supera en antigüedad a la agrícola, así como a cualquier otra modalidad productiva regular (Leakey, 1981:212). En el continente europeo hay indicios de comercio entre puntos muy alejados en la época paleolítica, es decir, hace casi 30.000 años (Herskovits, 1948, 1960). Ocho mil años atrás, Catal Hüyük en Anatolia y Jericó en Palestina se habían convertido en centros comerciales entre el Mar Negro y el Mar Rojo, incluso antes de que hubiera aparecido el comercio de la cerámica y los metales. Uno y otro representan incipientes ejemplos de esos «dramáticos aumentos de población» a los que en ocasiones se alude mediante la expresión «revoluciones culturales». Con posterioridad, hay constancia de que «a finales del séptimo milenio antes de Cristo existía ya una red de rutas comerciales, tanto marítimas como terrestres, a través de las cuales la obsidiana se enviaba desde la isla de Melos hasta la tierra firme» de Asia Menor y Grecia (véase la introducción de S. Green a Childe, 1936/1981, así como Renfrew, 1973:29; cfr. también Renfrew, 1972:297-

307). Hay también «pruebas de la existencia de extensas redes comerciales entre Beluchistán (Paquistán occidental) y determinadas regiones del continente asiático, incluso con anterioridad al año 3.200 a.C.» (Childe, 1936/1981:19). Por último, es sabido que la economía del Egipto predinástico descansaba firmemente en el intercambio mercantil (Pirenne, 1934).

La existencia de un importante comercio regular en tiempos de Homero queda reflejada en el episodio de la *Odisea* en el que Atenea visita a Telémaco bajo la apariencia de un capitán arribado con un cargamento de hierro para ser trocado por cobre. La gran expansión de la actividad comercial, propiciadora de la subsiguiente pujanza de la civilización clásica, tuvo lugar, según la ciencia arqueológica, incluso en los remotos tiempos de los que casi carecemos de documentación histórica, es decir, en los siglos situados entre los años 750 y 550 antes de Jesucristo. Dicha expansión mercantil parece haber dado lugar en aquella época a un notable incremento demográfico de los centros comerciales griegos y fenicios, que rivalizaron entre sí en el establecimiento de colonias, hasta el extremo de que al principio de la era clásica todos dependían vitalmente de una actividad mercantil regular.

No cabe, por lo tanto, dudar de la existencia de cierta actividad comercial aun en los más primitivos estadios de la historia, así como de su decisiva influencia en la gestación de órdenes más extensos. Tal proceso, sin embargo, sólo lograría avanzar entre grandes dificultades, e implicaría, sin duda, la ruptura de muchos lazos tribales. Una vez surgido, incluso, algún tipo de consenso sobre la conveniencia de respetar la propiedad plural, ciertas prácticas antes inimaginables debieron ser toleradas para que las comunidades llegaran a permitir que, en beneficio de gentes foráneas, y al objeto de subvenir necesidades sólo parcialmente susceptibles de identificación por parte de los propios comerciantes —por no aludir a la población en general—, se exportaran ciertos artículos apetecidos por la comunidad que, de otro modo, habrían sido dedicados a satisfacer determinadas necesidades locales. Por ejemplo, los navegantes de los incipientes centros comerciales griegos, que transportaban vasos de cerámica llenos de aceite o vino al Mar Negro, Egipto o Sicilia, para recibir grano a cambio, sustraían ciertamente del abastecimiento local unos recursos apetecidos por quienes habitaban ese más próximo entorno, y todo ello en beneficio de gentes de las que aquellas poblaciones casi nada sabían. Al permitirlo, los miembros del pequeño grupo tuvieron que abandonar sus propios esquemas, para reorien-

tarse hacia una nueva comprensión de un mundo en el que quedaba considerablemente reducida la importancia de su propio grupo. Como subraya Piggott en *Ancient Europe*, «los descubridores de nuevos recursos y los que posteriormente los aprovechaban, los comerciantes e intermediarios, los organizadores de navegaciones y caravanas comerciales, las concesiones y tratados, el concepto de la foraneidad, así como los diferentes hábitos vigentes en las diversas zonas geográficas, todo ello contribuyó a la ampliación de los entornos sociales exigida por el acceso de la humanidad a un nuevo nivel tecnológico..., a la edad de bronce» (Piggot, 1965:72). Y el citado autor, refiriéndose a la edad de bronce intermedia correspondiente al segundo milenio, afirma también que «la existencia de las redes de comunicaciones marítimas, fluviales y terrestres otorgó carácter internacional a gran parte de las manufacturas del cobre de aquella época. Idénticas técnicas y estilos se repiten a lo largo y ancho de Europa» (*ibidem*, 118).

¿Cuáles pudieron ser las prácticas que alumbraron estos nuevos esquemas y facilitaron la aparición, no sólo de una nueva manera de concebir la realidad, sino hasta de una especie de «internacionalización» (término que, desde luego, empleo anacrónicamente) de los estilos, las técnicas y las actitudes? Incluirían, ciertamente, la hospitalidad, así como el salvoconducto y seguridad personal del extranjero (véase el epígrafe siguiente). Los vagamente definidos territorios de la tribu hallaríanse desde tiempos muy remotos entrelazados por las relaciones comerciales establecidas entre individuos que se aventuraban a asumir esas nuevas prácticas, lo que daría lugar, a la larga, a la aparición de los contactos mercantiles que, a grandes distancias, transmitirían una especie de «micro-elementos» propiciadores del comercio. Todo ello permitió la aparición de la civilización sedentaria en nuevos lugares y, consiguientemente, de la especialización, procesos que culminarían finalmente en las expansiones demográficas. Iniciose, pues, una especie de reacción en cadena en virtud de la cual la incrementada densidad poblacional facilitaba el descubrimiento de nuevas oportunidades de especialización, lo que permitía una ulterior expansión de la división del trabajo, propiciadora a su vez de nuevos aumentos de población y mayores niveles de vida y, por ende, de nuevos incrementos demográficos, y así sucesivamente.

El comercio facilitó la expansión de la especie humana a todo el planeta

La apuntada «reacción en cadena» merece un más detallado examen por nuestra parte. Mientras que, por lo general, determinados animales viven adaptados a ciertos «nichos ambientales» que limitan estrictamente sus posibilidades de expansión (al no poder subsistir fácilmente fuera de los mismos), la especie humana —y un pequeño grupo de animales, como las ratas— han sido capaces de adaptarse a casi cualquier lugar del planeta. Ello no es consecuencia de su capacidad de adaptación a nivel *individual.* Sólo un reducido número de entornos locales hubieran podido suplir lo requerido para la fabricación de los utensilios que permitieran el acceso de la humanidad desde los estadios cazadores o recolectores a la civilización sedentaria, por no aludir a los que exige cualquier actividad agrícola. Sin el apoyo de compañeros de otras zonas, para la mayoría de los humanos habrían sido totalmente inhabitables o sólo habitables al precio de un gran esfuerzo las zonas en que querían instalarse.

Esos relativamente escasos nichos autosuficientes, intensamente defendidos contra la invasión de cualquier intruso, serían seguramente los primeros que en cada zona geográfica el hombre se aventurara a habitar de manera permanente. Poco a poco, sin embargo, llegaría a oídos de las correspondientes poblaciones que ciertos espacios limítrofes eran también capaces de satisfacer casi todas sus necesidades, aunque tal vez carecían de algunas otras, por ejemplo, de artículos tales como el pedernal, las fibras que precisaba la confección de las cuerdas de sus arcos, los adhesivos con los que unían los mangos a los instrumentos, el tanino con el que curtían las pieles, u otros elementos de especie similar. En la confianza de que podrían en cualquier caso regresar a sus antiguos lares en busca de las mismas, esporádicamente se aventurarían algunos a abandonar sus prístinos entornos para instalarse en otros contiguos, y hasta se adentrarían en zonas aún más alejadas y poco pobladas que en modo alguno escaseaban en las amplias zonas continentales en las que discurría la existencia de aquellas gentes. No debe caerse en el error de valorar meramente en sus aspectos cuantitativos la importancia de tales desplazamientos; porque, por modesta que fuera su aportación al consumo de determinado entorno, de no haber dispuesto de las materias mencionadas, pocas posibilidades de supervivencia hubieran tenido las distintas poblaciones, por no hablar de las dificultades de multiplicarse.

Sus esporádicas visitas al antiguo hábitat no plantearían especiales problemas en tanto en cuanto los que en su día emigraron fueran todavía reconocidos por quienes prefirieron no marcharse. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, sus descendientes empezarían a ser tenidos por extraños por los habitantes de las zonas más abastecidas, quienes se esforzarían por defender de mil maneras tanto la producción local como su privativo entorno. Por ello, y al objeto de contar con el beneplácito de la población, quienes intentaban proveerse de esas específicas materias que en otras zonas no podían obtener no dudarían en traer consigo, en prueba de amistad, ciertos presentes. Y para que tales artículos resultaran más apetecibles a sus antiguos colegas, procurarían que no se limitaran a satisfacer necesidades de tipo elemental, ya cubiertas por la producción local, sino que fueran capaces de satisfacer una demanda más refinada. En consecuencia, los artículos ofrecidos debieron ser, por lo general, «bienes de lujo», sin que ello quiera decir que los que se recibieran a cambio fueran de similar especie.

El intercambio regular sobre la base del trueque de presentes surgiría, probablemente, entre los miembros integrantes de una misma familia, cuyas mutuas obligaciones de hospitalidad estarían seguramente enlazadas con rituales de tipo exogámico. Sería, sin duda, lenta la transición desde el intercambio de regalos entre gentes interconectadas por lazos familiares a la aparición de instituciones de carácter más impersonal constituidas por intermediarios o agentes que, de manera regular, propiciarían tales contactos, gestionando en nombre de los interesados las adecuadas garantías de seguridad personal durante el tiempo requerido para adquirir lo que precisaban y para establecer los precios de los diferentes artículos en función de su escasez relativa. Oscilando éstos entre el mínimo considerado aceptable por el ofertante y el máximo que haría inviable la operación, irían poco a poco estableciéndose todos los valores de mercado; e, inevitablemente, los precios tradicionales irían adaptándose a las nuevas circunstancias.

En cualquier caso, adviértese ya en la antigua Grecia la aparición de la importante figura del *xenos,* el anfitrión-amigo que garantizaba la seguridad del comerciante en territorio extraño. El intercambio mercantil surgiría inicialmente a nivel muy personal y sólo poco a poco iría adquiriendo impulso, puesto que sólo sería tolerado por los jefes-guerreros sobre la base de que se tratara de operaciones realizadas sin ánimo de lucro. Quienes algo ya tenían no sólo serían, sin duda, quienes en mejores condiciones estarían de ofrecer hospita-

lidad a los familiares de otras zonas, sino que, al ir estableciéndose dichas relaciones, iría surgiendo sobre tales estamentos una clase más rica situada en los puntos neurálgicos de una red comercial capaz de satisfacer las necesidades más fundamentales. Los *xenos* de Pylos y Esparta, a los que Telémaco recurre en busca de información en relación con su padre, el «gran viajero Ulises» (*Odisea*, III), pertenecían probablemente a esa clase de agentes comerciales, algunos de los cuales, a través de la acumulación de recursos, llegaron a convertirse en reyes.

Tales mayores posibilidades de cooperación entre gentes foráneas contribuiría, sin duda, a acelerar el abandono de la solidaridad directa propia de la tribu, de la unanimidad en cuanto a los objetivos y, en general, de los planteamientos colectivistas que tan específicamente caracterizan a las agrupaciones primarias de reducida dimensión. En cualquier caso, determinados individuos llegarían así a liberarse de las restricciones al comportamiento impuestas por la pequeña comunidad y, en virtud de ello, lograrían establecer no sólo un conjunto de nuevos núcleos de población, sino también las bases sobre las que posteriormente surgiría una red de comunicaciones que a cualquiera permitiría acceder a las economías de muchas otras comunidades; red que, con sus innumerables ramificaciones y nuevos centros emisores de información, ha llegado finalmente a extenderse a todo el planeta. Los primitivos órdenes sociales permitieron, en definitiva, que ciertos individuos orientaran su inintencionado e inconsciente esfuerzo hacia el establecimiento de un orden más extenso y más complejo cuya evolución desbordó en todo momento cualquier posible previsión tanto del propio actor como de sus contemporáneos.

Para crear este orden, diversos sujetos utilizaron cierta información situada tan sólo a su alcance personal. No hubieran podido ciertamente hacerlo de no haber sido toleradas ciertas prácticas, tales como la de la existencia del *xenos,* personaje que, como queda dicho, se situaba al servicio del comerciante foráneo. De hecho, tales iniciativas podían diferir ampliamente en cuanto a los objetivos y estar basadas en informaciones de carácter meramente personal, todo lo cual favoreció, sin duda, el desarrollo de la iniciativa privada. Porque, en efecto, sólo el individuo —nunca el grupo— pudo estar en condiciones de acceder a la intimidad del colectivo foráneo y situarse así en condiciones de descubrir aquella información que sus compañeros de tribu desconocían. El comercio no pudo basarse —insisto— en el conocimiento colectivo, sino exclusivamente en el indivi-

dual: sólo la progresiva aceptación de la propiedad plural pudo propiciar su aparición. Aunque los diversos navegantes y mercaderes estuvieran motivados, en cuanto a sus iniciativas, por el lucro personal, pronto la prosperidad, el mayor nivel de vida y el incremento demográfico aparecidos en los distintos grupos (ventajas facilitadas por aquellos innovadores que dedicaban sus esfuerzos al comercio y no a la producción local) fomentaron la ininterrumpida aparición de un amplio conjunto de nuevas oportunidades.

Para evitar cualquier falsa interpretación, quisiera recordar al lector, de inmediato, que sólo secundariamente es importante dilucidar *por qué* la humanidad llegó a adoptar cambios o costumbres nuevas. Mayor trascendencia tiene advertir que para que una costumbre o innovación llegue a arraigar resulta necesario que concurra en ella una doble condición. En primer lugar, tendrán que darse las circunstancias que permitan que ciertas prácticas, cuya utilidad por el momento nadie percibe ni valora, sean, de hecho, respetadas; y, en segundo lugar, deberán llegar a materializarse esas ventajas relativas que permiten al grupo en cuestión prevalecer sobre los restantes en razón de su superior capacidad demográfica.

El comercio es anterior al Estado

El que la especie humana haya logrado cubrir por completo la superficie del planeta, así como el que haya sido capaz de alimentar la nutrida población que hoy la integra, incluso en zonas geográficas apenas capaces de producir ni uno solo de los elementos imprescindibles a su supervivencia, son hechos que derivan de su especial capacidad de aprovechar, a lo largo de ese proceso de incontenible expansión que alcanza las regiones más remotas de la tierra, los específicos recursos locales que la economía global precisa. De hecho, no creo que transcurra mucho tiempo sin que hasta la Antártida se cuaje de mineros perceptores de buenos sueldos. Un observador que contemplase nuestro planeta desde algún punto del espacio quizá interpretara tal fenómeno —y las numerosas alteraciones ambientales que le acompañan— como un proceso de tipo orgánico. Pero no se trata de eso: tan grandiosa expansión es mera consecuencia de un comportamiento individual desarrollado, no por impulso de nuestras instintivas inclinaciones, sino por la asunción de los hábitos y pautas de comportamiento que de generación en generación hemos recibido.

Ni los comerciantes y sus colaboradores locales (cual aconteció también con sus primitivos predecesores) suelen conocer con detalle las necesidades concretas que satisfacen sus esfuerzos. Gran número

de ellas, de hecho, ni siquiera se materializan hasta momentos situados tan en el futuro que nadie está en situación de valorarlas hoy ni siquiera de manera aproximada.

Cuanto más se profundiza en el estudio de la historia de los procesos económicos, más errónea aparece la tesis según la cual el establecimiento del poder político dotado de un alto nivel de organización marcó el inicio de la civilización. Mucho se exagera en torno al papel desempeñado por los gobernantes en el devenir histórico debido a que, obviamente, nos ha llegado mucha más información acerca de lo que ellos hicieron que de lo que la coordinada actividad individual iba consiguiendo. Tal discriminado legado deriva de la naturaleza de los restos preservados —los escritos y monumentos, por ejemplo— y queda recogida en la anécdota (que espero sea apócrifa) de aquel arqueólogo que, de la constatación de que las más antiguas relaciones de precios de los diversos artículos estaban talladas en monolitos, llegó a la conclusión de que era siempre el gobernante quien los determinaba. No menos descabellada es, por otra parte, la afirmación contenida en un conocido ensayo científico en el sentido de que, puesto que con motivo de las excavaciones babilónicas no aparecieron entre las ruinas adecuados espacios abiertos, no pudo haber en tal civilización mercados regulares —¡como si en semejante clima las gentes fueran a reunirse fuera del amparo de algún tipo de techumbre!

El proceso de extensión del comercio a nuevas áreas fue más entorpecido que facilitado por los poderes públicos. Los pueblos que otorgaron libertad de movimientos y seguridad al comerciante viéronse beneficiados por el hecho de acceder al aprovechamiento de una superior cantidad de información, gracias a su mayor densidad demográfica. Sin embargo, en cuanto sus gobernantes advirtieron la dependencia de sus vasallos respecto a la importación de determinados alimentos y artículos, esforzáronse por garantizar de algún modo la llegada de estos suministros. En los albores de la historia fueron muchos los gobernantes que, advertidos por el propio proceso económico de la existencia de apetecibles recursos en tierras ajenas, se lanzaron a expediciones militares o esfuerzos colonizadores. No fueron las clases políticas atenienses las primeras ni tampoco ciertamente las últimas en intentar empresas semejantes. Sería absurdo concluir, sin embargo, como al parecer se inclinan a hacer ciertos autores modernos (véase Polanyi, 1945, 1977), que en los estadios históricos de mayor prosperidad y expansión demográfica de Atenas la actividad comercial estuviera «administrada» o regulada por los

gobernantes a través de los oportunos tratados, o que los precios fueran fijados por la autoridad.

Mucho más probable parece que, con empecinada insistencia, los poderes públicos hayan proyectado su nefasta injerencia en la espontánea evolución cultural que, en muchas ocasiones, seguramente habrán incluso definitivamente abortado. Los gobernantes de la Bizancio de Oriente constituyen buen ejemplo (véase Rostovtzeff, 1930, y Einaudi, 1948). La historia de China, por su parte, está cuajada de instancias en las que los órganos de poder han intentado establecer tan perfecta ordenación de la sociedad que toda innovación resultó imposible (Needham, 1954). En relación con Europa, China alcanzó en la Edad Media un muy superior desarrollo tecnológico y científico. Por aportar un solo ejemplo, señalaremos que en el siglo XII había ya diez pozos de petróleo en explotación en un solo tramo del río Po. Ese país debe su decadencia —y no sus anteriores periodos de desarrollo— a la intervención y manipulación de la economía por parte de la clase dominante. El factor que posteriormente ocasionó el gran retraso de China en relación con Europa fue la insistencia de sus gobernantes en controlarlo todo de manera tan exhaustiva que quedó abortada toda posible evolución. Europa, por su parte, debe tal vez su extraordinaria expansión en la Edad Media a la anarquía política de aquella época (Baechler, 1975:77).

La ceguera de los filósofos

Tal vez pueda ilustrarse mejor lo poco que han influido las políticas deliberadamente establecidas en la aparición de centros comerciales tales como el de Atenas, y más tarde Corinto, y lo poco que se entendió cuál era la auténtica fuente de su prosperidad reflexionando sobre la escasa medida en que logró Aristóteles advertir la verdadera esencia del avanzado régimen de mercado en el que su propia existencia tuvo lugar. Aunque frecuentemente suele considerarse al citado filósofo como el primero de los economistas, lo que Aristóteles entendió por *oikonomia* era, en realidad, un intento de «orientar la actividad productiva de una unidad familiar o, a lo sumo, de una pequeña empresa o granja». Sólo desprecio le mereció el mercado y su sometimiento al lucro personal, proceso que denominó *chrematistika*. Aun cuando la propia supervivencia de sus contemporáneos atenienses dependiera de la lejana importación de grano, el ideal aristotélico nunca dejó de ser *autarkos*, es decir, un orden basado en la autosuficiencia. Y aunque dicho filósofo haya sido considerado

también como biólogo, le fueron ajenas dos concepciones básicas relativas a la formación de las estructuras complejas, a saber, la evolución y la auto-formación de un orden. Como ha dicho Ernst Mayr (1982:306), «la idea de que el universo pudiera tener como punto de partida un completo caos, o el supuesto de que los organismos complejos pudieran ser fruto de una evolución iniciada en otros más sencillos, en modo alguno forman parte del pensamiento aristotélico». Dicho en otras palabras, Aristóteles nunca se planteó la posibilidad de que pudiera recurrirse a explicaciones de tipo evolutivo. Parece haber sido incapaz de interpretar «la naturaleza» (o *physis*) como un proceso de crecimiento (véase Apéndice A), mostrándose igualmente ajeno a ciertas distinciones que, en lo que atañe a los órdenes, habían ya establecido los pensadores presocráticos, tales como las que distinguen entre un *kosmos* espontáneamente gestado y un orden deliberadamente establecido (por ejemplo, un ejército), tipo de orden que anteriores filósofos habían denominado *taxis* (véase Hayek, 1939:37). Para Aristóteles, todo orden de actividades humanas es *taxis*, es decir resultado de la organización deliberada de la acción individual de una mente ordenadora. Como ya hemos visto (cap. I), Aristóteles declaró expresamente que el orden sólo podía existir en espacios lo suficientemente pequeños para que todos pudieran oír la voz del heraldo, espacios, por lo común, fácilmente controlables (*eusynoptos, Politeia*: 1326b y 1327a). «Un colectivo excesivamente numeroso no puede participar en el orden» (1326a).

Para Aristóteles, sólo las necesidades conocidas de la población existente daban sentido al esfuerzo productivo. Interpretaba el humano acontecer —y hasta la propia naturaleza— como realidad inmutable en el tiempo. Esta concepción estática resultaba incompatible con cualquier planteamiento de tipo evolucionista, lo que impidió que Aristóteles llegara siquiera a plantearse el problema relativo a cuál podía haber sido el mecanismo que propició la aparición de las existentes instituciones. Al parecer, nunca llegó a advertir que muchas de las comunidades de entonces, y ciertamente la mayor parte de sus conciudadanos atenienses, ni siquiera habrían llegado a existir si sus antecesores se hubieran limitado a atender las conocidas y específicas necesidades de sus coetáneos. Nada sospechó tampoco acerca de la existencia de procesos experimentales de adaptación a la imprevisible evolución de los acontecimientos que, por vía de la asunción de la correspondiente normativa, permiten perfeccionar su propio contenido, alumbrando esquemas generales capaces de establecer modelos de comportamiento. De este modo, introdujo Aristó-

teles principios éticos intrínsecamente incapaces de advertir la utilidad de esos esquemas que, transmitidos de generación en generación, se van poco a poco perfeccionando. Admitidos tales principios, todo análisis económico resulta inútil, ya que, de entrada, se niega la existencia de ese conjunto de problemas que sólo pueden abordarse a través de la asunción de normas generales.

Puesto que, en su opinión, sólo son éticamente admisibles los comportamientos orientados a facilitar a terceros alguna ventaja «identificable», la visión aristotélica no dudó en recusar cualquier comportamiento que sólo beneficiara al propio actor. Ahora bien, proclamar que las cuestiones de tipo comercial debieran ser consideradas contrarias a la ética en modo alguno impidió que, a largo plazo, la propia existencia de la comunidad en que Aristóteles vivió dependiera del adecuado funcionamiento de un conjunto de mercados que ininterrumpidamente la abastecían de todo lo necesario. Porque, mucho antes de Aristóteles, la producción basada en el lucro que él consideraba «no acorde con la naturaleza» se había convertido ya en fundamento de un orden extenso capaz de desbordar el ámbito de las necesidades ya conocidas.

Como es sabido, a nivel social el lucro actúa como elemento orientador que asegura que el esfuerzo productivo tiene lugar según las modalidades que más conviene a todos; sólo produciendo lo que es económicamente más rentable es posible, por lo general, alimentar al mayor número de gentes, al emplearse en tal supuesto un volumen menor de recursos de los que a la comunidad se aporta a través de la producción, fenómeno que los primeros filósofos griegos llegaron ciertamente a advertir. De hecho, en el siglo V, es decir, en época anterior a Aristóteles, el que fue primer historiador de Occidente iniciaba su relato de las guerras del Peloponeso reflexionando sobre cómo las gentes primitivas, «sin comercio, sin libertad de comunicación por mar o tierra, extrayendo del cultivo de su territorio tan sólo el mínimo requerido para su supervivencia, eran incapaces de superar una existencia nómada». Consecuentemente, proseguía, «eran también incapaces de erigir grandes ciudades o de dejar otra prueba de su grandeza» (Tucídides, I,1,2). Aristóteles, sin embargo, no logró aprehender tales intuiciones.

De haber seguido los coetáneos de Aristóteles sus recomendaciones —consejos que derivaban de su total desconocimiento del funcionamiento de la economía y de los procesos evolutivos— pronto hubiese vuelto Atenas a ser una simple aldea, pues la concepción aristotélica implicaba la asunción de una ética sólo compatible con

una comunidad estacionaria. Sus doctrinas, sin embargo, llegaron a dominar a todo el pensamiento filosófico y religioso de los dos siguientes milenios, aun cuando, pese a ello, acabase estableciéndose en el mundo occidental un modelo de sociedad dotado de una gran capacidad de expansión y dinamismo.

Los efectos de la sistematización aristotélica de una ética correspondiente al micro-orden fueron reforzados por la influencia que dicho filósofo ejerció sobre Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, la cual dio lugar a que, más tarde, tal línea de pensamiento llegara a convertirse, de hecho, en la doctrina oficial de la Iglesia. La animadversión hacia la práctica del comercio, que ha prevalecido tanto en la Iglesia de entonces como en la de ahora, su condena del cobro de intereses —que antaño se equiparó con la usura—, su defensa del precio justo y su displicente tratamiento del beneficio, son ideas impregnadas de pensamiento aristotélico.

Ahora bien, a lo largo del siglo XVIII la influencia de Aristóteles iniciaba ya su declive. David Hume constató que el mercado permite «sin la incidencia de motivación altruista alguna, que las gentes se vean inducidas a subvenir las apetencias de otros» (D. Hume, 1739/1886:II, 289). Advirtió también dicho autor que ello sucedía sin que los distintos actores siquiera tuvieran necesidad de conocerse; que cabía «propiciar el interés general sin que el propio actor se lo propusiera» (1739/1886:II, 296), y, en fin, que todo ello sucedía en virtud de la existencia de un orden «que garantizaba la defensa del interés general aun en el supuesto de que la malevolencia inspire a los actores». Sobre la base de esas acertadas visiones, fue surgiendo la idea de la ordenación de la sociedad a través de estructuras que se autoorganizan, estableciéndose de este modo las bases de una más adecuada comprensión de esos complejos órdenes cuyo funcionamiento hasta entonces se había atribuido a la intervención de alguna versión sobrehumana de eso que denominamos mente. Gradualmente fue advirtiéndose que el orden de mercado permite, dentro de evidentes límites, hacer uso del conocimiento personal para alcanzar los propios objetivos, sin que para ello tenga nadie que ser consciente de la mayor parte de los detalles del orden en que se desarrolla su propia actividad.

Pues bien, pese a todo ello, y como volviendo la espalda a esos grandes avances intelectuales, una visión animística, ingenua y elemental de la realidad (Piaget, 1929:359) —una vez más ornada de ribetes aristotélicos— surgió entre los estudiosos de las ciencias sociales y ha servido de fundamento del ideario socialista.

Capítulo IV

LA REBELIÓN DEL INSTINTO Y LA RAZÓN

> Debe rechazarse la idea de que el hábito científico incrementa la capacidad mental del sujeto. La experiencia contradice reiteradamente el supuesto de que quienes destacan en el ejercicio de cualquier especialidad científica están en condiciones de abordar de manera más inteligente los problemas de la vida ordinaria
>
> Wilfred Trotter

El reto a la propiedad

Aunque Aristóteles fuera incapaz de advertir la importancia de la actividad comercial y desconociera la existencia de los procesos de carácter evolutivo, y aun cuando su pensamiento llegara más tarde a inspirar —a través de su asunción por el tomismo— las posturas de rechazo de la actividad comercial por parte de la Iglesia medieval e, incluso, más tarde, por la contemporánea, no fue sino en época posterior —y fundamentalmente bajo el influjo del pensamiento francés de los siglos XVII y XVIII— cuando tuvieron lugar ciertos acontecimientos que pusieron en tela de juicio muchos de los valores sobre los que se apoya el orden extenso o Sociedad Abierta.

Fue el primero de ellos la creciente influencia alcanzada —al amparo de los brillantes logros de la ciencia— por esa específica interpretación del racionalismo que, por seguir la terminología habitual entre los estudiosos franceses, me inclino a denominar «constructivismo» o «cientismo», particular enfoque que, en siglos posteriores, condicionaría la interpretación del papel que desempeña la razón en la evolución del comportamiento. El análisis de dicha especial concepción de la razón ha sido objeto de estudio por mi parte a lo largo de las últimas seis décadas, investigación que me ha inducido a concluir que se trata de una interpretación intrínsecamente errónea, tanto en lo que atañe a la ciencia como respecto al propio funcionamiento de la razón. Comporta, en efecto, un *abuso* de lo que

es, en realidad, nuestra capacidad racional y —lo que es particularmente importante en relación con lo que aquí nos ocupa— conduce forzosamente a una falsa interpretación de la naturaleza y verdadera esencia de las instituciones que facilitan la pacífica convivencia. Dicha interpretación hace que, *en nombre* de la razón —y también de otros fundamentales valores que resultan imprescindibles a la sociedad civilizada—, se encumbre moralmente la mediocridad y se induzca a las gentes a dejarse llevar por sus más primitivos instintos.

Bajo la influencia de Descartes, este moderno racionalismo no sólo desecha la tradición, sino que no duda incluso en afirmar que la razón está en condiciones de perseguir directamente cualquier meta sin necesidad de intermediaciones, así como que, con autonomía plena, puede crearse, sobre la base de la razón, un mundo nuevo, una nueva moral, un nuevo orden legal y hasta un nuevo y más adecuado lenguaje. Aunque tales pretensiones carecen de todo fundamento (véase Popper, 1934/1959 y 1945/66), no dejan por ello de condicionar en aspectos cruciales el pensamiento científico actual, así como la mayor parte de las actitudes adoptadas por nuestros escritores, artistas e intelectuales.

Deseo de inmediato matizar mis anteriores afirmaciones recordando al lector que existen otras escuelas —que también podemos calificar de racionalistas— que abordan estas cuestiones de manera algo diferente, cual es el caso de esa línea de pensamiento que considera que las normas morales forman *parte* de la propia razón. Recuérdese, al respecto, la afirmación de John Locke: «En mi opinión, el concepto de razón no hace referencia sólo a esa facultad que se ejercita al elaborar cadenas de razonamiento y demostraciones, sino que abarca también esos concretos principios del comportamiento sobre los que descansan todas las virtudes, así como cuantos otros elementos requieren los esquemas morales» (1954:11). Tal tipo de interpretación, sin embargo, es ciertamente minoritaria entre quienes se consideran racionalistas.

El segundo acontecimiento que en su día afectó al desarrollo del orden extenso o gran sociedad lo constituyó la obra y la influencia intelectual de Jean-Jacques Rousseau. Se trata de un peculiar pensador que, aunque haya sido muchas veces considerado irracional o romántico, adoptó desde el primer momento planteamientos muy similares a los de Descartes. Sus tesis han ejercido una enorme influencia sobre el pensamiento «progresista» moderno, induciendo a las gentes a olvidar que la libertad, como institución política, *lejos de ser fruto de un esfuerzo encaminado a materializarla* (en el sentido de

proceder a la supresión de cualquier limitación de nuestro comportamiento), consiste en el establecimiento de adecuadas garantías a la autonomía individual. De este modo, las tesis rusonianas hicieron olvidar que, para conseguir el orden social, es preciso fijar límites al comportamiento individual; y que, en la medida en que se logre limitar —en lo tocante al esfuerzo individual orientado al logro de los fines particulares— los medios a los que lícitamente se puede recurrir, se amplían notablemente los fines que, con probabilidades de éxito, todos podemos alcanzar.

Fue Rousseau quien, al declarar en las páginas iniciales de *El Contrato Social* que «el hombre ha nacido libre, pero en todas partes se encuentra cargado de cadenas», y en su intento de liberar a la humanidad de toda constricción «artificial», transformó lo que hasta entonces había sido considerado prototipo del salvaje en héroe de la clase intelectual, mientras incitaba apasionadamente a rebelarse contra un amplio conjunto de restricciones a cuya sumisión, sin embargo, la humanidad debía ya la alta productividad y densa población alcanzadas, imponiéndose así una concepción de la libertad que más tarde se convertiría en el principal obstáculo de su materialización. Tras afirmar que el instinto animal es capaz de ordenar mejor el humano comportamiento que la tradición *o* la razón, instituye Rousseau esa ficticia «voluntad general» por mor de la cual el pueblo se transforma en «un único ente, una sola unidad personal» *(Contrato Social,* I, vii; véase también Popper, 1954/1966: I, 54). Quizá constituya este último hecho la raíz más profunda de esa fatal arrogancia de que es víctima el racionalismo moderno en virtud del cual se intenta restituir a la humanidad a una paradisiaca situación que supuestamente le permitirá «dominar la tierra» —cual nos ordena el *Génesis*—, no a través de la sumisión a los aprendidos esquemas restrictivos del comportamiento, sino sobre la base de dar rienda suelta a nuestros más primitivos instintos.

El indudable atractivo de estos planteamientos es en escasa medida atribuible (dígase lo que se quiera) a la existencia de cualquier tipo de evidencia o justificación racional. Ajena le era por completo al salvaje «la libertad», según ha quedado ya evidenciado; pocas probabilidades tenía, ciertamente, de dominar la tierra; poco podía hacer de su vida, de no contar con la aquiescencia del colectivo al que perteneciera. La libertad individual presupone la autonomía del sujeto en su entorno personal y sólo resulta posible en la medida en que el colectivo respete el principio de la propiedad plural, institución sobre la que se basan tanto el orden extenso como la posibilidad de

tomar en consideración, en nuestro esfuerzo productivo, realidades situadas más allá del horizonte directamente perceptible por el jefe-conductor o la propia colectividad.

Pese a tales contradicciones, no cabe duda de que la proclama de Rousseau produjo sus efectos y de que, a lo largo de los dos siglos siguientes, convulsionó profundamente al mundo civilizado. Es más, pese a ser intrínsecamente irracional, su mensaje fue asumido fundamentalmente por los estamentos más progresistas de la sociedad debido a la insinuación cartesiana de que, por vía de la *razón,* podía justificar la licitud de nuestras instintivas predisposiciones. A partir del momento en que Rousseau dio licencia intelectual para lanzar por la borda toda restricción moral y confirió legitimidad a los intentos de «liberarse» de esas restricciones que, en realidad, resultan imprescindibles a la libertad (animando a las gentes incluso a *llamar* «liberación» a esa específica manera de conculcarla), empezó a ponerse en entredicho la institución de la propiedad, abandonándose el previamente generalizado consenso que había hecho de la misma la piedra angular de la sociedad extensa. A partir de tal momento empezó a prevalecer la idea de que nada impedía sustituir las normas reguladoras de la atribución y transferencia de la propiedad plural por decisiones centralizadas en relación con su empleo.

De hecho, a lo largo del siglo XIX, y a nivel intelectual, quedó en cierto modo censurada toda discusión seria en torno al papel que la propiedad ha desempeñado en el desarrollo de la civilización. Muchos investigadores que normalmente debieran haber mostrado interés por estos temas empezaron a tratarlos con la máxima cautela, con lo que los relegaron a la categoría de algo que cualquiera que poseyese un mínimo espíritu progresista debería rehuir. Al propio tiempo, se consideró conveniente recomendar una reconstrucción racional de los esquemas de convivencia existentes. (Que este estado de cosas ha persistido hasta nuestros días queda bien reflejado en las declaraciones de Brian Barry [1961:80] sobre el uso de los términos y la «analiticidad», según las cuales la «justicia» hoy queda ligada al «merecimiento» y a la «necesidad», hasta el punto de que parte de lo que Hume denominara «normas de justicia» han llegado a transformarse en «injustas». Recuérdese también, a este respecto, cómo Gunnar Myrdal se ha permitido el irónico comentario sobre los «tabúes relativos a la propiedad y a la contractualidad» [1969:17].) Por su parte, los fundadores de la Antropología prefirieron ignorar sistemáticamente el papel que la propiedad ha desempeñado en la evolución cultural. En el índice correspondiente a la obra

en dos volúmenes de E. B. Tylor *Primitive Culture* (1871), por ejemplo, los términos propiedad y posesión ni siquiera aparecen, mientras que E. Westermarck, que ciertamente dedica un largo capítulo al tema, considera a la misma —bajo la influencia de Saint-Simon y Marx— como una inicua fuente de «rentas no ganadas», por lo que no duda en concluir que «toda la normativa referente a la propiedad experimentará, tarde o temprano, una transformación radical» (1908:II, 71). La natural tendencia del socialismo hacia soluciones de tipo constructivista no ha dejado de ejercer su influencia incluso en la arqueología contemporánea. Sin embargo, donde con mayor crudeza se advierte la incapacidad de aprehender la verdadera esencia de los procesos económicos es en el campo de la sociología (y en mayor medida aún en el de la así denominada «sociología del conocimiento»). Cabe ciertamente considerar aquélla como la ciencia socialista por excelencia, pues de ella se ha dicho que es una disciplina «capaz de crear un nuevo orden socialista» (Ferri, 1895). Más recientemente, se ha considerado incluso capaz de «predecir el desarrollo y evolución de la humanidad..., de crear su futuro» (Segerstedt, 1969:441). Al igual que aquella «naturología» que en su día intentara sustituir a todas las restantes especialidades científicas dedicadas al estudio de la naturaleza, la sociología prefiere ignorar olímpicamente los avances de un conjunto de esfuerzos investigadores desde hace tiempo dedicados solventemente al estudio de las complejas estructuras hoy surgidas en los campos del derecho, el lenguaje y el mercado.

Acabo de señalar que el estudio de ciertas instituciones tradicionales casi llegó a quedar proscrito a nivel científico. No se estime exagerada tal afirmación, porque es verdaderamente sorprendente que se haya dedicado tan poco esfuerzo al examen de procesos de tan destacado interés como la selección evolutiva de las tradiciones morales y la dirección que tales tradiciones marcaron al desarrollo de la civilización. El desinterés por estos temas, sin embargo, en modo alguno resulta sorprendente entre quienes comparten el credo constructivista. A cualquiera que se haya dejado llevar por el señuelo de la «ingeniería social», según la cual el hombre puede racionalmente establecer su propio destino, le ha de parecer de importancia menor investigar cómo se ha llegado a la situación actual.

Quisiera de pasada señalar, aunque no me resulte posible abordar en el presente contexto el tema con mayor detalle, que el repudio de la propiedad y de otras instituciones tradicionales no sólo es fruto de la influencia de Rousseau, sino también —aunque de manera quizá menos fundamen-

tal— de las actitudes adoptadas por ciertos sectores religiosos. Los movimientos revolucionarios del periodo que nos ocupa (el socialismo racionalista y el comunismo) hicieron reverdecer, en efecto, pretéritas tendencias heréticas que en su día intentaron acabar tanto con la unidad familiar como con el derecho de propiedad, a cuya cabeza figuraron los gnósticos, maniqueos, bogomilos y cátaros. Y aunque en el siglo XIX todas las citadas herejías habían perdido ya impulso, puede contarse por millares el número de nuevos movimientos religiosos revolucionarios que en dicha época lanzaron sus más aceradas críticas contra las citadas instituciones sobre la base de la exaltación de los más primitivos instintos humanos. En modo alguno resultaría lícito, pues, limitar al credo socialista la aludida rebelión contra la propiedad y la familia. Porque no sólo se recurrió a la invocación de factores místicos y sobrenaturales al objeto de limitar las tendencias instintivas (cual ha acontecido fundamentalmente en lo que respecta a los credos católico y protestante), sino que también han recurrido a ellos ciertos movimientos religiosos periféricos para justificar precisamente nuestras predisposiciones instintivas.

Tanto las limitaciones de espacio como mi propia falta de competencia al respecto me impiden ahondar en la segunda de las instituciones cuestionadas: la unidad familiar. Quisiera, sin embargo, dejar constancia de que, en mi opinión, los últimos avances científicos ponen en tela de juicio muchas de las recomendaciones morales relativas a la sexualidad, siendo lo más probable que en torno a estas cuestiones se produzcan a no tardar importantes cambios.

Hice anteriormente referencia a la generalizada influencia de Rousseau —así como a algunos otros fundamentales acontecimientos producidos en el mundo de las ideas— al objeto de subrayar que el rechazo de la propiedad privada y de otros esquemas éticos por parte de pensadores de reconocida solvencia en modo alguno es un acontecimiento reciente. Dedicaré a continuación algunas reflexiones al análisis de las opiniones expresadas por determinados epígonos contemporáneos de Rousseau y Descartes.

Antes de hacerlo, quisiera advertir al lector de que no me ocuparé del examen de la larga evolución histórica que precedió a estas nuevas tendencias ni de los distintos rumbos que tomó en las diferentes zonas. Porque mucho antes de que Augusto Comte acuñara el término «positivismo» para designar una «ética susceptible de demostración» (es decir, justificable a través de la razón) (1854:I,356), como única alternativa a la «ética revelada», Jeremy Bentham ya había establecido las bases fundamentales de eso que hoy solemos denominar positivismo moral y jurídico, es decir, de esa interpretación constructivista de los esquemas jurídicos y éticos según la cual la validez y contenido de éstos depende exclusivamente de la voluntad e intención de quienes los establecen. Bentham, sin embargo, es una

figura que sólo tardíamente se incorpora a tal línea de pensamiento. Semejante constructivismo no sólo incluye, pues, la tradición benthamita —posteriormente asumida y desarrollada por John Stuart Mill y el Partido Liberal británico—, sino también a casi todos los que hoy en Estados Unidos se consideran «liberales» (y que poco tienen que ver con sus homónimos europeos, los cuales, defensores de muy diferentes principios, más adecuadamente debieran ser denominados «viejos whigs» y cuya más típica encarnación queda plasmada en Alexis de Tocqueville y Lord Acton). Estos planteamientos constructivistas resultan inevitables en la medida en que —como subraya un distinguido experto suizo contemporáneo— se acepte la moderna concepción liberal (léase socialista), la cual sostiene que si el bien y el mal tienen para el hombre algún significado, es él quien, en definitiva, tiene que establecer «la línea de demarcación entre uno y otro» (Kirsch, 1981:17).

Nuestros intelectuales y su tradición de un socialismo razonable

Todo cuanto hemos dicho en relación con la moral y la tradición, la economía, el mercado y los procesos evolutivos entra en conflicto, no sólo con el primitivo darwinismo social —tesis que pocos ya defienden (y a la que se hizo referencia en el primer capítulo de esta obra)—, sino también con muchos otros influyentes planteamientos tanto pasados como presentes: aludimos a los defendidos por Platón, Aristóteles, Rousseau y restantes fundadores del socialismo moderno, así como a los sustentados por Saint-Simon, Marx y muchos otros autores.

De hecho, el aspecto más fundamental de mi argumento —que las instituciones morales (y especialmente la propiedad, la libertad y la justicia) no son fruto de la razón sino de una a modo de segunda facultad a la que el hombre accede a través de la evolución cultural— contradice frontalmente las más extendidas convicciones del intelectual moderno. Tan profunda y extensa ha sido la influencia del racionalismo que hoy, en términos generales, cabe afirmar que cuanto más inteligente y culta sea una persona, mayor propensión tendrá a compartir, no sólo el credo racionalista, sino también el socialista (con independencia de que sea o no lo suficientemente doctrinario como para situar sus convicciones bajo cualquier denominación, incluida la de «socialista»). En efecto, cuanto más se asciende por la escala de la inteligencia y cuanto más se aproxima uno a los estamentos intelectuales, mayor será la probabilidad de encontrarse con con-

vicciones socialistas. Todo racionalista es, en general, inteligente e intelectual, y en el intelectual inteligente anidan siempre poderosas tendencias hacia el socialismo.

Creo oportuno intercalar en el presente contexto un par de comentarios personales. Tengo cierta experiencia en el tratamiento de los temas que nos ocupan, ya que compartí, a principios de siglo, a una con la mayoría de los pensadores agnósticos europeos de mi generación, estos planteamientos racionalistas que vengo analizando y criticando desde hace tanto tiempo. Parecíanme entonces indiscutibles, así como constitutivos de una recomendable terapia contra cualquier perniciosa superstición. Habiendo por mi parte luchado tanto por deshacerme de ellos —descubriendo a lo largo del proceso que, en realidad, también ellos eran meras supersticiones—, creo estar autorizado para sugerir que nadie se sienta personalmente ofendido por las inclementes críticas que, contra determinados autores, lanzaré a continuación.

Por otro lado, también quisiera remitir al lector a mi ensayo titulado *¿Por qué no soy conservador?* (1960, epílogo), al objeto de evitar cualquier equívoca interpretación en cuanto a mis opiniones políticas. Aunque opuesto al socialismo, soy, sin embargo, tan poco conservador-tory como lo fuera Edmund Burke. En la medida en que algo tenga de conservador, deberá entenderse tal inclinación reducida —y siempre dentro de ciertos límites— a los aspectos morales de la cuestión. Recomiendo sin reservas la libertad y el recurso a la experimentación en medida sin duda muy superior a lo que hoy puede parecer oportuno a cualquier gobernante conservador. No critico al intelectual racionalista porque experimente, sino porque experimenta poco. Entiendo que lo que estos intelectuales a los que critico suelen considerar experimentos no son en realidad sino contrastaciones banales. De hecho, la idea de colocar de nuevo a la humanidad bajo el imperio de sus primitivos instintos es una proposición históricamente tan recurrente como la lluvia en la naturaleza. Ha sido tantas veces ensayada que sería de todo punto improcedente considerarla aún experimento. Mis objeciones a los racionalistas más bien intentan subrayar que yerran al abordar dichos experimentos sobre la base de la razón; y también que tienden a revestir a sus modelos con ropajes pseudo-científicos que los ponen al abrigo de toda crítica; y, finalmente, porque, en su afán proselitista, conculcan subrepticiamente hábitos no sólo irreemplazables sino incluso imprescindibles a la vida en común (prácticas que, en realidad, no son sino un a modo de sedimento de largos períodos de experimentación evolutiva basada en la prueba y el error).

La sorpresa inicial que a cualquiera puede producir la constatación de que son precisamente las personas más inteligentes quienes más fácilmente inciden en el error socialista queda en cierta medida atenuada cuando se piensa que dichos sujetos tienden también a sobrevalorar el poder de la razón y a presuponer que cuantas ventajas o nuevas oportunidades nos depara la civilización no pueden ser sino fruto de alguna decisión previamente premeditada, en lugar de

avenirse a admitir que tales logros sólo son alcanzables a través de la sumisión de nuestra conducta a lo establecido por las normas tradicionales. Además, están convencidos de que se puede eliminar cualquier subsistente imperfección a través de un esfuerzo racional más elaborado y una más adecuada «coordinación racional» de las iniciativas. Todo ello les hace especialmente proclives a esa planificación económica que caracteriza a los planteamientos socialistas. Es indudable que el intelectual pedirá siempre razones en lo que respecta a la conducta a adoptar y se negará a aceptar ciertas pautas de comportamiento por el simple hecho de que la comunidad en cuyo seno haya nacido las haya respetado hasta entonces, actitud que ciertamente le situará contracorriente de las opiniones y de los comportamientos tradicionales. El intelectual querrá estar siempre del lado de la razón y del avance científico; y al haber sido educado sobre la base de la identificación de la ciencia y la razón con el cientismo y el racionalismo, siempre le resultará difícil resignarse a aceptar que puede haber importantes parcelas de conocimiento que nada tienen que ver con algún proceso previo de carácter premeditado. Por todo ello, se negará a aceptar la validez de cualquier postura de tipo tradicional (con excepción de la que postula la supremacía de la razón que él suscribe a pies juntillas). Estas tendencias han llevado a un distinguido historiador a concluir que «todo lo que es tradición es, casi por definición, rechazable: trátase de algo risible y deplorable» (Seton Watson, 1983:1270).

Por definición: Barry (1961), autor antes mencionado, reputaba inmorales, por «definición analítica», tanto la moralidad como la justicia; al parecer, similar tratamiento pretende Seton Watson dar a la tradición, al hacerla, por definición, recusable. Volveremos a este peculiar truco semántico —a esta especie de «neolenguaje»— en el capítulo VII de esta obra. Por nuestra parte, prosigamos con el análisis detallado de los problemas.

Todas estas reacciones, aunque comprensibles, no dejan de comportar graves consecuencias, que adquieren especial gravedad —tanto para la razón como para la moral— en la medida en que no se propicie el uso de la razón, sino que se recurra a esa especial interpretación racionalista de la misma que induce a los intelectuales a rechazar la existencia de límites teóricos a nuestra capacidad racional y a despreciar, en consecuencia, la sabiduría acumulada a lo largo del devenir histórico y científico, desaprovechándose con ello los avances logrados tanto en las ciencias biológicas como en las humanas (como la economía), con todo lo cual, en definitiva, se tergiversa los orígenes y la verdadera función de nuestros esquemas morales.

Cual acontece con cualquier otro proceso de índole tradicional, también nuestra capacidad racional, lejos de ser una realidad innata, es fruto del aprendizaje. Por ello, se encuentra también situada *entre el instinto y la razón*, por lo que conviene analizar ahora con rigor la procedencia o improcedencia de esta tradicional manera racionalista de interpretar la razón y la verdad.

Ética y razón: algunos ejemplos

Para que nadie crea que exagero, aportaré algunos ejemplos. No quiero, sin embargo, que se me tilde de injusto con los grandes científicos y filósofos cuyos puntos de vista analizaré. Aunque sus propias opiniones ponen de manifiesto la importancia del problema planteado —que la ciencia y la filosofía están muy lejos de haber logrado captar el papel que verdaderamente corresponde a nuestros más fundamentales hábitos tradicionales—, no son ellos, en definitiva, los directos responsables de la amplia generalización de sus opiniones: estas destacadas figuras tuvieron problemas más importantes en los que ocupar sus mentes. Ahora bien, tampoco quiero que mis reflexiones sean consideradas de carácter meramente episódico, o que mis comentarios se entiendan sólo aplicables a ciertas idiosincrásicas aberraciones en las que algunos de estos distinguidos pensadores puedan haber incurrido. Haré referencia, más bien, a un conjunto de conclusiones integrantes de una recia tradición racionalista. No albergo duda alguna de que los autores en cuestión se habrán esforzado en todo momento por aprehender seriamente el íntimo contenido del orden extenso, aun cuando, de hecho, se hayan convertido —muchas veces de manera quizá inintencionada— en amenazas del mismo.

No son en realidad, como digo, estos distinguidos científicos quienes más han contribuido a propagar el ideario del racionalismo constructivista y del socialismo. Sus verdaderos porteadores han sido los «intelectuales», ésos a quienes, quizá con cierta rudeza, he denominado «profesionales de la reventa de ideas» (1949/1967:178-94). Comprende dicha categoría las gentes dedicadas a la enseñanza, al periodismo, y a otras actividades relacionadas con «los medios de comunicación». Se trata de sujetos que, tras captar algún rumor en los pasillos de la ciencia, se proclaman a sí mismos representantes del pensamiento moderno. Considéranse muy superiores en conocimientos y actitudes morales a cualquier otro que oriente su comportamiento de manera más concorde con los cánones tradicionales; y

como se sienten obligados a asumir el papel de portavoces de las nuevas ideas, constantemente se esfuerzan por ridiculizar cuanto de algún modo está relacionado con la moral tradicional. Debido al ámbito profesional en el que normalmente se mueven, lo importante es que la noticia, más que verdadera, sea «nueva». Acontece todo ello sin que nadie se lo haya intencionadamente propuesto, y en la mayor parte de los casos la información en cuestión ni es «nueva» ni verdadera. Por añadidura, se trata de personas muchas veces afectadas por el resentimiento de estar situadas en niveles de renta inferiores —ellos que tanto saben— al de quienes cotidianamente protagonizan el quehacer económico. Tales intérpretes literarios de los logros científicos y técnicos —de los que sería buen ejemplo, por la indudable calidad de su obra, H. G. Wells— han contribuido en mucha mayor medida a la propagación de los idearios socialista e intervencionista —modelo en el cual cada actor recibe lo que supuestamente en realidad le corresponde— que los pensadores que de hecho construyeron los esquemas teóricos. El George Orwell de la primera época, otro buen ejemplo, ha llegado a afirmar que «cualquiera que tenga un mínimo de entendimiento sabe que hoy es posible alcanzar niveles de riqueza que, de ser desarrollados en toda su potencialidad, nos permitirían a todos vivir, si quisiéramos, como príncipes».

No me ocuparé, en el presente contexto, de las manifestaciones de autores tales como Wells y Orwell, para poder concentrar mi atención en las de los grandes pensadores. Abordaré, por ejemplo, en primer lugar, el caso de Jacques Monod, destacado investigador cuyo trabajo científico merece especial consideración y que, de hecho, es considerado el genuino creador de la biología molecular moderna. No le acompañó el mismo acierto en sus excursiones por los dominios de la ética. En determinado simposio organizado por la Fundación Nobel bajo el título «El lugar que los valores ocupan en un mundo de hechos», declaraba, en efecto: «Los avances científicos han acabado con la idea —relegándola al absurdo y a la categoría de mera ensoñación— de que la ética y los valores morales no pueden ser libremente establecidos por el hombre; de que se trata de una especie de obligación que pesa sobre nosotros» (1970:20-21). Ese mismo año, de nuevo repite la idea en un libro que más tarde obtendría gran notoriedad, titulado *Chance and Necessity [Azar y necesidad]*, 1970/1977), en el que nos invita a renunciar a cualquier apelación al espíritu y a que se reconozca a la ciencia como la nueva y exclusiva fuente de la verdad, al tiempo que nos conmina a proceder a la revisión de todos nuestros planteamientos morales de acuerdo

con tal supuesto. Termina Monod la obra en cuestión —como sucede en muchas otras ocasiones análogas— desarrollando la idea de que, «*al no poder ser objetivos, los problemas éticos* deben quedar para siempre excluidos del dominio de la ciencia» (1970/77:162). La nueva «ética basada en el conocimiento» —afirma— no se impone automáticamente sobre la humanidad, sino que *es el propio ser humano el que se la impone* (1970/77:164). Según Monod, esta «*ética del conocimiento*» es la única a la vez racional e idealista: sólo sobre ella se puede construir el verdadero socialismo» (1970/77:165-66). Caracteriza a las teorías defendidas por dicho autor su estricto enraizamiento en una teoría del conocimiento que ha intentado desarrollar una ciencia del comportamiento —llámesele eudemonismo, utilitarismo, socialismo o como se quiera— sobre el supuesto de que *ciertos tipos de comportamiento satisfacen mejor nuestras apetencias.* Se nos recomienda, en consecuencia, actuar de tal manera que determinadas situaciones consigan satisfacerlas al máximo, al objeto de ser así más felices. Lo que se nos recomienda, en definitiva, es que adoptemos una ética en virtud de la cual la especie humana pueda *deliberadamente* alcanzar ciertos objetivos que sean a la vez *conocidos* y preestablecidos.

Las conclusiones a que llega Monod son fruto de su convicción de que la única posible justificación alternativa de la moral —aparte de la atribuible a la invención humana— implica la adopción de interpretaciones animísticas o antropomórficas de la realidad, tales como las que nos sugieren muchas de las religiones. Es innegable que «para la humanidad, en su conjunto, todas las religiones han tenido por común denominador la existencia de una deidad antropomórfica dotada de cualidades paternales y representativa de un Ser que es a la vez todopoderoso y bondadoso, al que el hombre debe dirigir sus plegarias y rendir pleitesía» (M. R. Cohen, 1931:112). Conviene subrayar que, al igual que Monod y la mayoría de los pensadores formados en las ciencias naturales, también yo rechazo esta interpretación religiosa del origen de la moral. Creo que esta clase de opiniones no hacen sino devaluar un conjunto de realidades situadas mucho más allá de nuestra capacidad de comprensión, rebajándolas a niveles sólo ligeramente superiores a lo humano. Ahora bien, al rechazar esa especial interpretación religiosa, en modo alguno conviene olvidar que, gracias a las religiones, han perdurado ciertos hábitos —aun cuando no por las razones las más de las veces sugeridas— que han permitido a la humanidad alimentar un superior número de bocas de lo que hubiera resultado posible a través de la

estricta aplicación de los dictados de la razón (véase al respecto el capítulo IX).

Por supuesto que no es Monod el único estudioso de la biología que así razona. Cierta afirmación de otro destacado colega suyo y gran científico atestigua, en mi opinión mejor que ninguna otra, los absurdos a los que puede llegar una mente privilegiada por mor de una errada interpretación de la verdadera esencia de las «leyes de la evolución» (véase, al respecto, lo dicho en el capítulo anterior). Joseph Needham asegura, en efecto, que «el nuevo orden mundial de justicia social y camaradería —una república racionalmente organizada en la que la lucha de clases habría desaparecido— no es ya mera lucubración mental, sino lógica extrapolación del resultado final de la evolución. La ciencia avala tal conclusión, siendo ésta, en comparación con las éticas reveladas, la más racional» (J. Needham, 1943 41).

Volveré a ocuparme de las opiniones de Monod, pero antes quiero aludir también a algún otro ejemplo. Uno muy característico, del que en anterior ocasión me he ocupado (1978), es el de John Maynard Keynes, uno de los más destacados mentores intelectuales de cierta generación caracterizada por su rebeldía contra la moral tradicional. Creyó Keynes que, tomando en consideración únicamente los efectos previsibles, cabría edificar un mundo mejor que cualquier otro basado tan sólo en la sumisión del hombre a un conjunto de normas abstractas y tradicionales. Ironizó en torno a la «sabiduría convencional» y, en un expresivo pasaje autobiográfico (1938/49/72:X, 446), nos revela cómo, en los círculos del Cambridge de sus años mozos, cuantos más tarde se integraron en el grupo denominado de Bloomsbury «rechazaban de plano cualquier sometimiento a una normativa de carácter general»; y hasta qué punto se consideraban a sí mismos, «en el sentido literal del término, amorales». Concluye modestamente que, habiendo ya rebasado los cincuenta y cinco años de edad, se sentía incapaz de modificar su actitud, por lo que seguiría siendo un «amoral». Este extraordinario personaje, por otra parte, basó algunas de sus doctrinas económicas y sus convicciones personales sobre el tratamiento del orden de mercado en el principio de que «a la larga, todos muertos», es decir, que no importa el daño que a largo plazo se inflija a los esquemas de pacífica convivencia; que sólo hay que atender al presente y al corto plazo (presente que para él coincidía con lo que la opinión pública en cada momento exija, con las veleidades electorales, con el resultado de las urnas, así como cuantos engaños y trapicheos caracterizan a las actitudes de-

magógicas). El eslogan «a la larga todos muertos» expresa la negativa a admitir que es precisamente del largo plazo de lo que se ocupan los esquemas morales —ya que sus efectos afloran siempre más allá de nuestra *directa percepción*—; y muestra también pleno desprecio hacia las pautas de comportamiento aprendidas que disciplinan nuestros impulsos.

Keynes lanzó igualmente sus diatribas contra la tradicional «virtud del ahorro». Junto a una pléyade de «gurúes» de la economía, también él se negó a admitir que, en general, cualquier aumento del flujo de bienes de capital (es decir, de la inversión) exige la oportuna previa reducción del consumo. Ello le indujo a poner toda su indiscutible capacidad intelectual al servicio de su teoría «general», a la que debemos la única inflación a nivel mundial del tercer cuarto de siglo y el subsiguiente desempleo masivo (Hayek, 1972/1978).
Keynes, por lo tanto, no sólo erró en cuanto a sus planteamientos filosóficos, sino también en lo que atañe a los económicos. Alfred Marshall, buen conocedor de estas materias, al parecer no consiguió evitar que Keynes cayera en un error que Stuart Mill, en su periodo inicial, había logrado ya superar, como lo demuestra su afirmación de que «un aumento de la demanda de bienes nada tiene que ver con el nivel de empleo». En 1876, Sir Leslie Stephen (cuya hija Virginia Woolf perteneció también al grupo de Bloomsbury) expresó su opinión sobre la citada doctrina en los siguientes términos: «Son tan pocos los que entienden esta verdad que quizá sea su adecuada comprensión la mejor prueba de la solidez conceptual de un economista», comentario que más tarde fuera ridiculizado por el propio Keynes. (Véase Hayek 1970/78:15-16, 1973:25, así como —sobre Mill y Stephen— 1941:433 y siguientes.)

Aunque inconscientemente contribuyera a socavar el edificio de la libertad, no dejó Keynes de sorprender a sus contertulios de Bloomsbury al negarse a asumir el ideario socialista, que en aquel grupo logró siempre, bajo una u otra forma, buena acogida. Pero sus discípulos, por lo general, fueron socialistas. Ninguno comprendió —incluido el propio Keynes— que el funcionamiento del orden extenso debe basarse siempre en consideraciones de largo plazo.

Filosóficamente, Keynes incurrió en el error de suponer la existencia en el ser humano de una indefinida «bondad» que cada individuo está obligado a hacer aflorar por sí mismo y cuya existencia le exime de la obligación de asumir gran parte de la moral tradicional (punto de vista que prevaleció de manera general en el círculo de Bloomsbury y quedó recogido en la obra de G. E. Moore). Tal convicción produjo en él una fuerte oposición a los valores en los que había sido formado. Otro excelente ejemplo de la apuntada postura nos lo ofrece E. M. Forster, quien arguyó seriamente que la libera-

ción del hombre de los males del «comercialismo» es algo ya tan imprescindible como en su día lo fuera acabar con la esclavitud.

Actitudes similares a las compartidas por Monod y Keynes fueron igualmente defendidas por un algo menos destacado pero también influyente científico: el psicoanalista G. B. Chisholm, quien con el tiempo llegó a ocupar el cargo de Secretario General de la Organización Mundial de la Salud. Chisholm recomendaba nada menos que «la erradicación definitiva de la idea del bien y del mal», mientras afirmaba que «corresponde a la psiquiatría la obligación de liberar a la especie humana de la pesada carga de su responsabilidad en relación con el bien y el mal», comentario que fue recibido, por cierto, con toda clase de elogios por las más altas autoridades jurídicas estadounidenses. Se trata de un caso más en el que la moral, al carecer supuestamente de una base «científica», es reputada irracional, prefiriéndose ignorar el papel que la misma desempeña como reserva acumulada de información cultural.

Pasemos ahora a comentar las ideas que, en torno a estas cuestiones, defendiera un hombre de ciencia aún más destacado que Monod y Keynes: Albert Einstein, genio quizá inigualado en nuestra época. Preocupaba a Einstein un tema algo diferente, aunque íntimamente relacionado con lo anterior. Recurriendo a un popular eslogan socialista, no dudó en afirmar que «la producción para el beneficio», característica del orden capitalista, debía ser sustituida por la «producción para el uso» (1956:129).

«Producción para el uso» significa, en el contexto que nos ocupa, un tipo de esfuerzo productivo viable sólo en el ámbito del pequeño grupo, al exigir la plena anticipación de la concreta necesidad atendida. Elogiar este tipo de comportamiento implica ignorar cuantas consideraciones quedaron expuestas en los anteriores capítulos —y a las que, en páginas posteriores, de nuevo aludiremos—, a saber: que en el auto-generante orden de mercado sólo las diferencias entre los previstos precios y los costes pueden a cada actor indicar cómo puede contribuir de la mejor manera a aumentar en lo posible el flujo productivo del que todos, en definitiva, retirarán sus correspondientes partes, siempre proporcionales a lo que cada uno aporte. Einstein parece haber desconocido por completo que sólo el cálculo económico, sobre la base de los precios de mercado, garantiza el más oportuno aprovechamiento tanto de los recursos existentes como de los que en cada momento son sólo potenciales; que sólo sobre la base de tal información se puede orientar la producción hacia la más adecuada satisfacción de ese conjunto de apetencias que ningún actor es capaz de aprehender por vía directa. Sólo a través del referido mecanismo puede, en definitiva, el sujeto en cuestión participar provechosamente en el proceso general de intercambio (en primer lugar, poniéndose al servicio de gentes que, aun cuando normalmente sean para él desconocidas, no dejarán por ello de

encontrarse al alcance de su contribución productiva; y, en segundo lugar, cubriendo sus necesidades, en la medida que lo permita su poder adquisitivo, sobre la base del quehacer de otro conjunto de seres que quizá hasta nada sepan de su existencia; gentes que, una vez más, sólo se dejan conducir por las señales orientativas de los precios de mercado; véase lo que dijimos al respecto en el capítulo anterior). La actitud adoptada por Einstein pone de relieve su falta de comprensión (o de interés) por captar el proceso de coordinación de los esfuerzos de un indeterminado número de sujetos.

Según su biógrafo, Einstein estaba plenamente convencido de que «por medio de la razón es posible diseñar un esquema distributivo tan eficaz como el productivo» (Clark, 1971:550), afirmación que guarda indudable paralelismo con la del filósofo Bertrand Russell, según el cual la sociedad no llegará a ser «verdaderamente científica» hasta que «no quede edificada deliberadamente de acuerdo con una estructura capaz de garantizar el logro de determinados objetivos» (1931:203). Viniendo de personalidad tan insigne como lo fuera Einstein, tales opiniones debieron sonar convincentes en su día, hasta el punto de que cierto filósofo responsable, después de criticarle por haber rebasado en alguno de sus comentarios los límites de su competencia, no duda en asumir sin reservas la tesis antes mencionada, señalando que «Einstein sabía perfectamente que la crisis económica que nos afecta deriva ineluctablemente del hecho de que nuestro sistema económico está orientado hacia el beneficio y no hacia el uso»; a lo que añadía: «El impresionante aumento de nuestra capacidad productiva no está acompañado por la oportuna expansión del poder adquisitivo de las masas» (M. R. Cohen, 1931:119). Einstein hace en la obra citada repetida alusión a muchos conceptos consustanciales a los típicos eslóganes de los movimientos de agitación socialista que aluden a «la anarquía del sistema de producción capitalista» en el que «los salarios nada tienen que ver con el valor del producto», o afirman que «es evidente que una economía planificada... distribuiría más adecuadamente el trabajo entre la mano de obra disponible», etc.

Una actitud algo más prudente, aunque comparable, cabe descubrir en un ensayo de un íntimo colaborador de Einstein, Max Born (1958, cap. V). Aun cuando Born se percatara de que un orden extenso no puede gratificar a nuestros primitivos instintos, no por ello realiza esfuerzo alguno por analizar el funcionamiento de las estructuras que garantizan la pervivencia de dicho tipo de orden, ni reconoce que, durante los últimos cinco mil años, algunos de nuestros hábitos instintivos se han visto paulatinamente sustituidos o

han sido eliminados por completo. Pese a reconocer que la «ciencia y la técnica han destruido —quizá irreparablemente— las bases éticas de la civilización», Born prefiere atribuir tal hecho a los avances del conocimiento y no a la sistemática destrucción de principios morales que no logran alcanzar esos «mínimos de aceptabilidad» que el racionalismo constructivista exige (véanse, al respecto, los siguientes capítulos). Aunque reconoce que, sin los principios éticos tradicionales, «nadie ha logrado hasta ahora diseñar esquema alguno que permita aglutinar a la sociedad», Born confía en que aquéllos puedan ser reemplazados por algo que en mayor medida concuerde con «el típico método científico». Es incapaz de aprehender, en fin, que nunca será posible abordar por «el típico método científico» cuanto se halla situado *entre* el instinto y la razón.

He preferido limitar mis comentarios a las opiniones de las más destacadas figuras del siglo XX, prescindiendo de una pléyade de autores tales como R. A. Millikan, Arthur Eddington, F. Soddy, W. Ostwald, E. Solvay, J. D. Bernal y tantos otros que, por desgracia, no han proferido más que simplezas en materia económica. Por supuesto que podríamos reunir centenares de citas como las mencionadas procedentes de científicos y filósofos de similar talla, tanto pretéritos como actuales. Pero opino que resulta más instructivo un análisis de los ejemplos contemporáneos —y de lo que se oculta tras ellos— que el simple cúmulo de citas y casos. El lector no habrá dejado de advertir que, con mínimas diferencias, todos los ejemplos aducidos mantienen entre sí grandes semejanzas.

Una letanía de errores

Las ideas básicas subyacentes en todos estos ejemplos tienen, en efecto, una serie de elementos en común que no derivan meramente del paralelismo de sus antecedentes históricos. Es posible, sin embargo, que a algunos lectores poco duchos en estas materias no les resulte fácil descubrir las interconexiones existentes. Antes de seguir adelante, quisiera, por lo tanto, identificar una serie de doctrinas fundamentales de las que todos participan —algunas de las cuales nos resultarán tan familiares, que hasta pueden parecernos inofensivas— que, presentadas globalmente, logran estructurar una especie de argumento. Tal «argumento», sin embargo, o es una simple letanía de errores o constituye un mero intento de introducir subrepticiamente en el debate esa presunción racionalista que suelo denominar cientismo o constructivismo. Empezaremos nuestro análisis

consultando el diccionario, esa tan accesible «fuente de información», con sus innumerables recetas. Tomando como base el utilísimo *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977), he reunido las sucintas definiciones de las cuatro líneas de pensamiento normalmente suscritas por los estudiosos de formación constructivista: aludo al racionalismo, al empirismo, al positivismo y al utilitarismo, planteamientos que, a lo largo del último siglo, han llegado a ser representativos del «espíritu científico de nuestra era». Según tales definiciones, preparadas por Lord Quinton, un filósofo británico hoy presidente del Trinity College de Oxford, el *racionalismo* niega la validez de toda convicción que no tenga por base la experiencia y la razón, sea ésta de tipo deductivo o inductivo. *El empirismo,* por su parte, sostiene que, para que un aserto sea verdadero, debe estar basado en algún proceso de índole experimental. Afirma *el positivismo* que un auténtico conocimiento tiene que ser siempre de carácter científico, interpretado el término en el sentido de que debe consistir en la descripción de un conjunto de fenómenos coexistentes y concatenados en el tiempo y siempre observables. Finalmente, *el utilitarismo* queda definido como aquel tipo de planteamiento que «limita la justificación de cualquier acto al neto de placer o incomodidad producido en cuantos actores resulten afectados».

Tales definiciones recogen explícitamente (al igual que lo hacen implícitamente los ejemplos antes citados) lo que cabe considerar auténtica declaración de fe tanto de la ciencia como de la teoría del conocimiento modernas. Todas ellas, por otra parte, coinciden en su rechazo de la moral tradicional. Ahora bien, todas estas declaraciones, definiciones y postulados han ido creando, en definitiva, la impresión de que sólo lo que es racionalmente justificable, sólo lo que es experimentalmente constatable, sólo lo que es aprehensible por nuestros sentidos, sólo lo que fehacientemente cabe advertir, merece credibilidad; y, por otra parte, que sólo debe propiciarse lo placentero, siendo lícito rehusar todo cuanto se oponga al logro de tal fin. Todo ello induce inexorablemente a la siguiente doble conclusión: en primer lugar, que no hay razón alguna para que la humanidad se mantenga fiel a los principios recibidos por vía tradicional (que son, sin embargo, los que alumbraron y siguen alumbrando nuestra cultura), principios que, además de resultar de cumplimiento ingrato, no pueden ciertamente ser justificados por ninguno de los criterios antes mencionados); y, en segundo lugar, que resulta necesario formular una nueva moral basada en el conocimiento científico y que suele coincidir con la nueva moral socialista.

Tanto las definiciones como los ejemplos citados, analizados más detenidamente, ponen de relieve la existencia de determinadas convicciones que sucintamente relacionaremos a continuación:

1) La idea según la cual no es razonable plantearse el logro de ningún objetivo que no pueda justificarse científicamente o no se pueda constatar a través de la observación (Monod y Born).

2) La de que no es razonable aceptar lo que no se puede comprender. Debo reconocer que esta idea, implícita en los ejemplos citados, fue compartida por mí en otro tiempo y también se encuentra en un filósofo con el que, por lo general, suelo estar de acuerdo. Sir Karl Popper, en efecto, dijo en determinada ocasión (1948/63:122) que un racionalista «nunca se avendrá a aceptar ciegamente *cualquier* tradición» (1948/63:122) —el subrayado es mío—, afirmación de tan imposible cumplimiento como pretender no aceptar ninguna. Puede tratarse, sin embargo, de un circunstancial desliz de dicho autor, puesto que, en pasaje diferente, subraya acertadamente también que «en realidad, nunca sabemos de lo que estamos hablando» (1974/1976:27; véase también Bartley, 1985/1987). Cierto es que el hombre inclinado a la libertad nunca desistirá de someter a examen —para rechazarla si lo juzga oportuno— cualquier orientación que por vía tradicional haya recibido. Pero su vida en común sólo resultará posible en la medida en que se avenga a aceptar algún conjunto de tradiciones (aun cuando no se percate muchas veces de que lo hace) cuyos efectos nunca estará en condiciones de aprehender.

3) La idea —en cierta medida similar a la anterior— de que no es razonable mantener determinada conducta si no se ha especificado previamente el *fin* que se persigue (Einstein, Russell y Keynes).

4) El supuesto, también mencionado, según el cual no es razonable iniciar acto alguno si sus *efectos* no sólo son plenamente conocidos de antemano, sino también perceptibles y favorables (escuela utilitarista).

Pese al especial énfasis que cada una de estas proposiciones pone en algún aspecto específico (las números 2, 3 y 4, en realidad, vienen a ser la misma), me he permitido distinguirlas para poner de relieve que las mismas entran en juego según que la argumentación gire en torno a la falta de aprehensibilidad en general o, de manera más específica, a la inexistencia de un fin preestablecido, o a la falta de un conocimiento exhaustivo y verificable de los efectos producidos.

Cabría establecer algunos otros condicionamientos similares, pero los cuatro indicados, de los que nos ocuparemos más detallada

mente en los dos capítulos siguientes, bastarán para nuestro propósito. Por de pronto, conviene recalcar dos cuestiones. En primer lugar, que ninguno de estos condicionamientos parece ni siquiera sospechar que en determinados campos del conocimiento puedan existir límites a la razón o al propio conocimiento ni considerar que, en tales circunstancias, la función fundamental de la ciencia es descubrir estos límites. Más adelante veremos que, de hecho, éstos existen y que, en cierto modo, pueden ser superados, por ejemplo recurriendo a la metodología desarrollada por la ciencia económica o «cataláctica», lo cual resulta imposible si previamente no se han abandonado conceptualmente *los cuatro condicionamientos* antes señalados. Subrayemos, en segundo lugar, que estos enfoques no sólo nacen viciados por una inadecuada apreciación del verdadero problema a considerar, sino también por una total falta de curiosidad sobre cuál puede haber sido el proceso a través del cual se ha formado, de hecho, el actual orden extenso de cooperación humana, así como la forma en que puede garantizarse su buen funcionamiento y, por fin, sobre las consecuencias que podría acarrear la desaparición de las pautas de comportamiento que facilitaron su aparición y que hoy mantienen su eficacia.

Libertad positiva y libertad negativa

Hay un tipo de crítica racionalista a la que hasta ahora ni siquiera hemos hecho alusión. Se afirma que, aparte de ser la ética y las instituciones capitalistas incapaces de hacer frente a las exigencias lógicas, metodológicas y epistemológicas a que anteriormente nos referimos, el sistema condiciona también de manera crucial las propias libertades individuales, por ejemplo, la de expresarnos con plena libertad. Para rebatir este tipo de crítica, no cabe negar de entrada lo que es obvio: que, según señalamos ya al principio de esta obra, el esfuerzo de asumir la moralidad tradicional representa para muchos una pesada carga. Como contrapartida, procede destacar —como lo haremos tanto a continuación como a lo largo de los siguientes capítulos— las notorias ventajas que comporta la aceptación de dichos esquemas morales, es decir, las ventajas que nos depara la civilización —incluida hoy quizá hasta nuestra propia supervivencia—, basada en el respeto a las pautas de comportamiento recibidas por vía tradicional. Y aunque habrá sin duda quien se pregunte si tanto sacrificio vale la pena, convendrá, en cualquier caso, recor-

dar siempre que la única alternativa a la civilización es la pobreza y el hambre.

Para que se aprecie bien lo que tenemos, y sin ánimo de llevar a cabo un exhaustivo repaso de estos beneficios, me permitiré mencionar de nuevo, en un contexto un tanto diferente, el que quizá sea el más paradójico de todos ellos: el de nuestra libertad. La libertad exige que se le permita al individuo perseguir sus *propios* fines: el hombre libre no está ligado, en tiempos de paz, a los objetivos concretos y comunes de su comunidad. Tal libertad en las decisiones individuales se hace posible mediante la delimitación de los distintos derechos individuales (los derechos de propiedad, por ejemplo) y el establecimiento de los ámbitos en los que cada cual puede emplear los medios por él conocidos para alcanzar sus objetivos. Esto significa que se le reconoce a cada persona un ámbito claro y preciso de la libertad individual. Todo esto es de la máxima importancia, ya que el hecho de tener algo propio, por poco que sea, constituye la base sobre la que se puede desarrollar una nueva personalidad y que hace posible la aparición de un entorno en el que el individuo puede tratar de alcanzar sus objetivos particulares.

La hipótesis comúnmente aceptada según la cual es posible gozar de este tipo de libertad sin restricciones ha generado una cierta confusión. Esta teoría aparece en el *aperçu* atribuido a Voltaire en virtud del cual *quand je peux faire ce que je veux, voilà la liberté,* en la declaración de Bentham de que «toda ley es un mal, ya que todas ellas son una infracción de la libertad», en la proposición de Bertrand Russell, que define la libertad como «la ausencia de obstáculos para la realización de nuestros deseos» (1940:251), y en otras innumerables citas. Pero la verdad es que, así entendida, la libertad general es imposible, ya que la libertad de cada uno entraría en conflicto con la libertad ilimitada —es decir, sin restricciones— de los demás.

La cuestión, por tanto, consiste en cómo asegurar el mayor grado de libertad posible para todos. Podría conseguirse mediante restricciones uniformemente aplicadas en virtud de normas abstractas que hicieran imposibles las coacciones discriminatorias o arbitrarias contra cualquier sujeto y evitaran la invasión de las esferas de libertad de los individuos (véase Hayek 1960 y 1973, y el anterior capítulo 2). Dicho en pocas palabras, esta solución consistiría en sustituir los fines concretos comunes por normas abstractas universales. En este modelo, la función única del Gobierno es hacer cumplir esas normas abstractas y proteger, por tanto, a los individuos contra toda coacción o invasión de su ámbito de libertad. Mientras que la sujeción

obligatoria a los fines concretos comunes equivale a la esclavitud, la obediencia a las normas abstractas universales posibilita (aunque puede resultar gravosa) la existencia de una libertad y una diversidad extraordinarias. Puede temerse que tal diversidad provoque un caos que amenace el orden relativo (al que asociamos con la civilización), pero lo cierto es que, de hecho, cuanto mayor es la diversidad mayor es también el orden. Podemos concluir que la adhesión a normas abstractas, tal y como en su día señaló Proudhom, ha hecho posible la aparición de un tipo de libertad que, en contraste con la que consiste en una simple ausencia de restricciones, «no es hermana, sino madre del orden».

De hecho, no hay ninguna razón que nos permita esperar que la evolución selectiva de las costumbres nos lleve a la felicidad. Fueron los filósofos racionalistas quienes situaron la felicidad en el punto de mira, desarrollando la idea de que debe descubrirse la existencia de una razón consciente que explique el mecanismo de elección moral del hombre y afirmando además que puede demostrarse que esa razón consiste simplemente en la búsqueda intencionada de la felicidad. Sin embargo, preguntarse por la razón consciente que indujo a los hombres a adoptar una norma moral es tan equivocado como preguntarse por qué razón consciente adoptó el hombre su razón.

En cualquier caso, no debe desecharse la posibilidad de que este orden evolutivo en el que vivimos nos proporcione oportunidades de felicidad iguales o superiores a las proporcionadas por órdenes primitivos a grupos reducidos. Esto no quiere decir, sin embargo, que sea posible convertir estas cuestiones en objeto de cálculo. La mayor parte de la *alienación* o infelicidad de la vida moderna proviene de dos fuentes distintas: la una afecta especialmente a los intelectuales, mientras que la otra castiga a todos cuantos gozan de abundantes bienes materiales. La primera consiste en una profecía de infelicidad de cumplimiento automático referida a todos cuantos se hallan insertos en *sistemas* que no satisfacen los criterios racionalistas de control consciente. Así, una serie de intelectuales que va desde Rousseau hasta pensadores tan recientes como el francés Foucault y el alemán Habermas, consideran que la alienación reina sin disputa en todos los sistemas que *imponen* a los individuos un orden sin su consentimiento consciente; en consecuencia, sus discípulos se inclinan a considerar que la civilización es, por definición, inaguantable.

La segunda de las fuentes a que nos referíamos es el resultado de la persistencia de unos sentimientos instintivos de altruismo y solidaridad que encadenan a la *mala conciencia* —si se me permite decirlo

con esta expresión tan de moda— a quienes se guían por las normas impersonales del orden extenso. De modo parecido, se supone que el acceso al éxito material está ligado a sentimientos de culpabilidad o de *conciencia social*. Parece, por tanto, que la infelicidad acampa en medio de la abundancia, y ello no sólo debido a la pobreza circundante, sino también a la incompatibilidad entre el instinto y el desmedido orgullo de la razón y un orden decididamente caracterizado por rasgos no instintivos y extra-racionales.

«Liberación» y orden

En un nivel menos sofisticado que el argumento contra la «alienación» se encuentran las demandas de «liberación» de las pesadas cargas de la civilización y las cada vez más severas amenazas a la libertad política. Las cargas a las que nos referimos incluyen el trabajo disciplinado, la responsabilidad, la asunción de riesgos, el ahorro, la honestidad, el cumplimiento de las promesas, así como los inconvenientes de tener que controlar, mediante normas generales, nuestras reacciones naturales de hostilidad hacia los extraños y de solidaridad con los «nuestros», los de nuestro bando o nuestro grupo. Resulta, pues, que aunque se supone que el concepto de «liberación» es nuevo, sus demandas de exoneración de las costumbres morales son arcaicas. Los que defienden esta liberación podrían destruir las bases de la libertad y romperían los diques que impiden que los hombres dañen irreparablemente las condiciones que hacen posible la civilización. Tenemos buen ejemplo de ello en la llamada «teología de la liberación» de la Iglesia Católica Romana en Sudamérica. Pero no sólo allí: por doquier hay gentes que, en nombre de la liberación, rechazan los usos que llevaron a la humanidad a su actual densidad demográfica y su grado de cooperación, porque dada su capacidad intelectual no aciertan a comprender «racionalmente» cómo puede ser que las limitaciones a la libertad individual mediante normas legales y morales pueden hacer posible la existencia de un orden no sólo mayor sino también más libre que cualquier otro que pudiera obtenerse a través del control centralizado.

Estas demandas surgen sobre todo de la tradición del liberalismo racionalista que ya antes hemos abordado (y tan radicalmente distinto del liberalismo político derivado de los viejos *whigs* ingleses), que sostiene que la libertad es incompatible con cualquier tipo de restricción general a las acciones individuales. Esta idea está presente en las páginas de Voltaire, Bentham y Russell arriba citadas e impregnan

también, por desgracia, el pensamiento del «santo del racionalismo inglés», John Stuart Mill.

Ya hemos dicho que en la búsqueda de la libertad que nos permite crear el orden extenso tenemos que asumir el coste de someternos a ciertas normas. Bajo la influencia de los escritores anteriormente mencionados, y quizá, sobre todo, de Mill, se ha considerado este hecho como una justificación para pedir el retorno al estado de libertad supuestamente disfrutado por el salvaje que —a tenor de las afirmaciones de los pensadores del siglo XVIII— «aún no conocía la propiedad». Pero incluso concediendo que el estado del salvaje implicaría la liberación de algunas cargas concretas, esta situación, que traería consigo el deber de compartir la búsqueda de las metas de los compañeros y obedecer las órdenes del jefe, difícilmente podría ser descrita como un estado de libertad y de dignidad moral. Sólo merecen el calificativo de éticas o morales aquellas normas generales y abstractas que se deben tener en cuenta a la hora de tomar decisiones individuales acordes con los objetivos de cada persona concreta.

CAPÍTULO V

LA FATAL ARROGANCIA

La moral tradicional es incapaz de hacer frente a las exigencias del racionalismo

Las cuatro exigencias antes mencionadas —que no puede reputarse racional lo que científicamente no pueda probarse, o no puede ser plenamente captado por la mente, o carece de objetivos plenamente especificados o tiene efectos desconocidos— son seguidas o admitidas tanto por el racionalismo constructivista como por el ideario socialista. Implican estos dos últimos, intrínsecamente, una interpretación mecanicista o física de los órdenes extensos, que conciben como mecanismos capaces de organizar y controlar cualquier conjunto de elementos, tal como cabe hacer cuando se dispone de un conocimiento pleno de la realidad. Un orden extenso, sin embargo, es —y necesariamente tiene que ser— algo totalmente distinto.

Admitiré, por tanto, de entrada, que la mayor parte de las normas, instituciones y prácticas propias de la moralidad tradicional y del modelo capitalista *no se compaginan* con las exigencias o criterios antes establecidos; que, *en la perspectiva de la razón y de la ciencia característica de esta teoría,* son «irracionales» y «acientíficas». Es más, como también hemos destacado, quienes respetan los hábitos tradicionales son, por lo general, incapaces de comprender cómo tales prácticas surgieron y siguen vigentes, por lo que nada de extraño tiene que ofrezcan diversas posibles «justificaciones» que siempre adolecerán de ingenuas (con lo que son fácil presa del ataque de nuestros intelectuales), y que ninguna relación tienen con sus verdaderas razones. Muchos tradicionalistas ni siquiera se toman la molestia de acometer tan ímproba tarea (con lo que sus argumentos son considerados dogmáticos y anti-intelectuales), limitándose a seguir las correspondientes pautas de comportamiento por mero hábito o convicción religiosa. Nada hay de nuevo en todo esto, puesto que

hace ya más de 250 años subrayó Hume que «las normas morales no son conclusiones de nuestra razón». Pero la conclusión a que él llega no ha logrado alejar de los modernos racionalistas la tentación de pregonar —para lo que, paradójicamente, muchas veces recurren a la propia autoridad de Hume— que si algo no es fruto de la razón, debe ser simple necedad o cuestión de preferencias arbitrarias. De donde su insistencia en el intento de descubrir alguna justificación racional de la moral.

Las tradicionales orientaciones de carácter religioso, como la fe en Dios y gran parte de la moral concerniente al sexo y a la familia (cuestiones de las que en esta obra no nos ocuparemos), ciertamente tampoco son capaces de cumplir las tantas veces aludidas condiciones. Pero lo propio acontece con las tradiciones específicamente morales (de cuyo análisis sí nos ocuparemos), tales como la propiedad privada, el ahorro, el intercambio, el juego limpio y la fidelidad a las obligaciones libremente contraídas.

Las cosas se complican aún más cuando se piensa que las tradiciones, instituciones y creencias a que antes nos hemos referido no sólo no son capaces de superar las exigencias lógicas, metodológicas y epistemológicas, sino que pueden también ser recusadas por los socialistas —y de hecho lo son— basándose en argumentos de muy diferente especie. Tales tradiciones constituyen, en efecto, según Chisholm y Keynes, «un lastre insoportable» y, según Wells y Forster, «hállanse indisolublemente conectadas al mundo del mercado y la transacción mercantil» (véase el capítulo VI). También se las suele identificar, especialmente en nuestros días, con la alienación, la opresión y la «injusticia social».

Tales críticas conducen a la conclusión de que es necesario proceder cuanto antes al establecimiento de una nueva moral que pueda ser racionalmente estructurada y justificada y que no peque de alienante, opresiva, «injusta» e interesada. Ahora bien, tales pretensiones constituyen tan sólo un aspecto de la más ambiciosa finalidad que persiguen estos legisladores de nuevo cuño, con lo que aludo especialmente a los socialistas como Einstein, Monod y Russell, así como a aquellos otros que, como Keynes, se han declarado contrarios a toda moral. Por lo demás, nos veríamos precisados a crear un nuevo lenguaje y un nuevo derecho, puesto que los existentes tampoco son capaces de superar las tantas veces repetidas pruebas, por razones análogas a las que concurren en el caso del mercado. (No conviene olvidar que tampoco las leyes *científicas* pueden salir triun-

fantes de esta contrastación [Hume, 1739/1951, y Popper, 1934/59].) Tan eximia labor reformista parece, por último, a dichos reformadores, de la más absoluta prioridad, puesto que son ellos los primeros en rechazar la posibilidad de cualquier compensación sobrenatural capaz de premiar a quienes respetan los códigos morales establecidos (imposibilidad aún más predicable, claro está, del lenguaje, el derecho y la ciencia). Pero siguen convencidos de que es necesario *algún tipo* de justificación.

Y así, engreídos en el convencimiento de que el orden existente ha sido creado deliberadamente, y lamentando no haberlo realizado mejor, se aprestan a abordar con decisión la tarea reformista. La meta socialista no es otra que la radical reconstrucción tanto de la moral tradicional como del derecho y el lenguaje, para así acabar con el orden existente y sus presuntamente inexorables e injustas condiciones, que nos impiden acceder al imperio de la razón, la felicidad y la verdadera libertad y justicia.

Justificación y revisión de la moral tradicional

Las tesis racionalistas en que se apoyan todos estos argumentos —así como las correspondientes iniciativas políticas— representan, en el mejor de los casos, un vano intento por alcanzar la perfección y, en el peor, una recaída en esas desacreditadas fórmulas metodológicas que nada tienen que ver con la investigación real. En los actuales órdenes extensos coexisten ciertos sofisticados esquemas morales con otros planteamientos obsoletos en relación con la ciencia y el funcionamiento de la razón que son fruto del constructivismo, el cientismo, el positivismo, el hedonismo y el socialismo. Cuanto hemos afirmado, sin embargo, no pretende ser una crítica de la razón y de la ciencia, sino sólo de estas teorías de la ciencia y de la razón y de algunas de sus prácticas. Este análisis crítico resulta aún más evidente si recordamos que *nada* puede ser justificado con arreglo a las tesis racionalistas; tal dificultad, en efecto, no sólo atañe a la moral, sino también al lenguaje, al derecho y hasta a la propia ciencia.

Que cuanto acabo de exponer es también aplicable al conocimiento científico quizá pueda parecer sorprendente a quienes no estén muy al día en la evolución del debate y de las conclusiones de la filosofía de la ciencia. Hoy es indudable, sin embargo, no sólo que las leyes científicas no pueden ser definitivamente justificadas —o por lo menos no lo son sobre la base de lo establecido por las metodologías constructivistas—, sino que incluso hay

razones para suponer que algún día muchas de nuestras actuales conjeturas perderán toda vigencia. Cualquier concepción que oriente mejor nuestra conducta —lo que sin duda ya es en sí mismo un importante paso adelante— puede ser tan errónea como la tesis que la ha precedido. Hemos aprendido de Karl Popper (1934/1959) que el deber del científico es proponer y sustituir al mayor ritmo posible las sucesivas y siempre erróneas teorías explicativas. Por otra parte, es indudable también que si hoy abandonáramos todas nuestras conjeturas —ésas cuya certeza no cabe probar—, pronto retrocederíamos al nivel del primitivo salvaje que sólo confía en sus instintos. Tal es la recomendación que, por lo visto, nos dirige cualquier variante del cientismo, desde el racionalismo cartesiano al positivismo moderno.

Por otro lado, aun cuando sea indudable que la moral *tradicional* —junto con las similares realidades ya destacadas— no puede justificarse racionalmente, lo propio acontece *con cualquier otro posible código de conducta, incluidos los que los socialistas puedan llegar a ofrecernos, si es que alguna vez lo hacen.* Cualesquiera que sean las normas que en definitiva decidamos adoptar, nunca podrán justificarse sobre la base de la razón, cual exigen los críticos del sistema capitalista. Insistamos una vez más en que ningún principio moral —ni relativo a la ciencia, al derecho o al lenguaje— puede gozar de tal tipo de justificación (véase Bartley, 1962/1984, 1964, 1982). Si dejásemos de ajustar nuestra conducta a cuanto racionalmente no podemos explicar —o a aquello que hacemos sin saber por qué lo hacemos—, hasta nuestra propia existencia correría peligro.

En realidad, la pretensión de que los esquemas morales sean justificados por vía racional no es sino un nuevo subterfugio encaminado a distraer la atención del verdadero problema planteado, maniobra que, sin embargo, no deja de contar con el respaldo de ciertos erróneos e incoherentes enfoques epistemológicos y metodológicos tradicionales que, aunque muchas veces se remontan a tiempos más remotos, son especialmente fruto —sobre todo en lo que atañe a las materias aquí analizadas— de las tesis avanzadas por Augusto Comte en el sentido de que el ser humano es capaz de reconstruir en su integridad cualquier esquema moral y de sustituirlo por normas que hayan sido conscientemente elaboradas y racionalmente justificadas (es decir, por emplear la terminología del citado autor, que hayan sido objeto de adecuada *demostración*).

No me detendré a examinar aquí las razones que hacen imposible semejante justificación. Aportaré un ejemplo especialmente apropiado a la argumentación que en el siguiente epígrafe abordaré y que constituye una de las más socorridas justificaciones de la moralidad.

No hay ninguna razón para suponer, como lo hacen los partidarios del racionalismo y del hedonismo, que nuestra moral deba apuntar a la consecución de determinados fines; por ejemplo, el logro de la felicidad. Nada induce a pensar que la selección evolutiva de pautas de comportamiento más adecuadas para facilitar la supervivencia de una más nutrida población tenga nada que ver con el logro de la felicidad de nadie, y mucho menos que sea fruto de algún intento de alcanzarla. Por el contrario, son muchos los indicios de que si alguien hubiera intentado alcanzar de este modo su propia felicidad, habría sido sin duda arrollado por cuantos se esforzaban simplemente por sobrevivir.

Ahora bien, aunque ciertamente no se posible edificar, justificar ni establecer nuestras tradiciones morales, sí lo es reconstruir los procesos que en su día contribuyeron a su aparición, análisis que nos permite advertir mejor su verdadera función; y en la medida en que triunfemos en el intento, podremos abordar con más probabilidades de éxito el perfeccionamiento y reformulación de los mismos. Podremos incluso proceder, por tales vías, a la supresión de algunos de sus condicionamientos, introduciendo, al efecto, reformas escalonadas basadas siempre en su crítica inmanente (véase Popper, 1945/66 y 1983, 29-30), es decir, en una crítica orientada a perfeccionar la íntima coherencia y consistencia del sistema.

Hemos citado ya como ejemplo de tal tipo de paulatino perfeccionamiento los estudios recientemente desarrollados en relación con los problemas relativos a los derechos de autor y las patentes. Por citar otro ejemplo, subrayaremos que, por mucho que la humanidad deba al derecho clásico basado en la propiedad plural (es decir, al Derecho Romano), entendida como la capacidad de disponer personalmente del exclusivo uso e incluso abuso del patrimonio personal, simplifica en exceso las normas requeridas para el funcionamiento de un mercado eficiente. Por ello, y al objeto de facilitar un más adecuado desarrollo de ese orden mercantil, está en la actualidad surgiendo una nueva rama del análisis económico específicamente orientada al perfeccionamiento del tradicional derecho de propiedad.

Lo que al efecto se requiere es lo que en alguna ocasión se ha denominado una «reconstrucción racional» (expresión en la que el concepto «construcción» nada tiene que ver con el «constructivismo») de la mecánica según la cual el sistema llegó a tomar realidad. Se trata, en efecto, de una investigación histórica —o histórico-natural— y no de un intento de edificar o justificar el conjunto del sistema en sí. Es algo que tiene cierto paralelismo con lo que los discípu-

los de Hume denominan «historia conjetural», técnica a través de la cual se intenta dilucidar por qué ciertas normas lograron prevalecer, aunque sin abandonar, en ningún momento, el fundamental principio formulado por el citado autor, según el cual «las leyes morales no son fruto de nuestra razón». Fue ésta la orientación fundamental que inspiró no sólo a los filósofos escoceses, sino también a un amplio conjunto de estudiosos de la evolución cultural que va desde los gramáticos romanos clásicos hasta Bernard Mandeville, pasando por Herder, Giambattista Vico (autor que defendió la profunda tesis de que *«homo non intelligendo fit omnia»*, es decir, «que todo cuanto el hombre ha hecho lo hizo sin comprender lo que hacía» [1854, V, 183]) y la Escuela histórica alemana del derecho, representada por Savigny, para desembocar finalmente en Carl Menger. Aunque entre los citados autores sólo éste fuera posterior a Darwin, todos intentaron elaborar alguna reconstrucción racional, análisis histórico conjetural o explicación evolutiva en torno a la aparición de las instituciones culturales.

Llegados a este punto, debo reconocer la incómoda posición en que me coloca el hecho de no poder declarar, cual sería mi deseo, que son mis propios compañeros de profesión, los economistas especializados en el análisis de la formación de los órdenes extensos, quienes en mayor medida están capacitados para ofrecer una adecuada interpretación de esas tradiciones morales que han posibilitado el avance de la civilización. Solamente quienes son capaces de percibir los favorables efectos que sobre el colectivo tiene la propiedad plural están en situación de explicar por qué la práctica de ciertos hábitos permitió a los grupos humanos que los asumieron descollar sobre otros que prefirieron otros planteamientos morales. Mi buen deseo de defender a mis colegas economistas estaría ciertamente mucho más justificado si muchos de ellos no estuvieran, en general, tan afectados por el error constructivista.

¿Cuál es, en última instancia, el proceso a través del cual se van formando los códigos morales? ¿Cuál debe ser *nuestra* «reconstrucción racional» al respecto? La respuesta a estos interrogantes ha sido esbozada ya en los capítulos precedentes. Dejando aparte el postulado constructivista según el cual se pueden edificar racionalmente los esquemas morales en toda su integridad, cabe identificar por lo menos otras dos posibles fuentes de nuestra moral. En primer lugar, según ya hemos indicado, está la así llamada moralidad innata, la de nuestros primitivos instintos: la solidaridad, el altruismo, la decisión del grupo, etc. Pero las prácticas morales que sobre ellos se basan

son incapaces de alimentar a la numerosa población que hoy puebla el orbe, así como de mantener en funcionamiento el orden extenso.

En segundo lugar, se puede recurrir a los esquemas éticos de tipo evolutivo basados en el respeto al ahorro, a la propiedad individual, la honestidad en las transacciones, etc., hábitos todos ellos cuya adopción alumbró el hoy existente orden social de extenso ámbito. Tal tipo de moralidad se halla situado *entre* el instinto y la razón, posición oscurecida por esa falsa dicotomía que los *contrapone*.

El funcionamiento del orden extenso exige que en todo momento se asuma debidamente esa moralidad surgida en el seno de aquellos grupos que, por aceptar las normas en cuestión, fueron capaces de superar en capacidad demográfica y bienestar material a los restantes. La paradoja que caracteriza tanto a los órdenes extensos como al mercado —paradoja que escapa a la comprensión de los socialistas aún más que a la de los constructivistas— es que, en virtud de este proceso —y del correspondiente mejor aprovechamiento de los recursos tanto disponibles como meramente potenciales—, cabe mantener a mayor número de individuos de lo que sería posible en virtud de cualquier proceso alternativo que fuera fruto de premeditada planificación. Y aunque la moralidad así establecida no pueda ser «justificada» por el hecho de ser capaz de producir los mencionados efectos, no cabe duda que *gracias a ella, de hecho, logramos sobrevivir, lo que ciertamente no es poco.*

Límites del conocimiento fáctico para guiar nuestro comportamiento. Imposibilidad de observar los efectos de nuestra moralidad

La raíz más profunda del error cientista es, sin duda, su falsa suposición de poder justificar, proyectar y aprehender racionalmente la realidad. Ahora bien, aunque sus partidarios en algún momento llegaran a admitirlo, no por ello dejarían de esgrimir, en defensa de sus posiciones, otras exigencias de su ya obsoleta metodología que, aun cuando no dejan de tener cierta relación con el problema de la justificación de las normas, no están conectadas con él de manera directa. Recurriendo de nuevo a la lista de exigencias racionalistas, argüirían, por ejemplo, *que somos incapaces de aprehender por completo* el contenido e íntimo funcionamiento de nuestras tradiciones morales; que, al someternos a sus recomendaciones, *propiciamos objetivos que somos incapaces de especificar con anterioridad;* que las mismas *comportan efectos que no es posible captar directamente ni*

valorar favorablemente, efectos que, en cualquier caso, *no pueden ser previstos ni cabalmente aprehendidos.*

En definitiva, la moral tradicional no se compagina con las exigencias números dos, tres y cuatro. Tan íntimamente están todas ellas relacionadas, que, una vez señalados los matices que las separan, se puede proceder a un tratamiento unitario de todas ellas. Así, digamos brevemente que lo que las hace mutuamente interdependientes es el hecho de que todas coinciden en que quienes adoptan las oportunas decisiones no pueden saber en realidad lo que están haciendo ni qué propósitos propician en la medida en que no puedan conocer con claridad y especificar por adelantado los efectos del acto en cuestión. Para ser racional, viene a afirmarse, la acción debe ser deliberada y prevista.

A no ser que alguien se incline a abordar estas cuestiones de manera tan general y simplista que la explicación quede huera de todo contenido real —por ejemplo, aseverando que el objetivo del orden de mercado es propiciar la «creación de riqueza»—, la asunción de prácticas tradicionales capaces de favorecer el buen funcionamiento del mercado no cumple ciertamente con dichas exigencias. Creo que nadie que se haya interesado por estos temas pretende ni ha pretendido nunca abordarlos de manera tan frívola. De hecho, no han sido entendidos así ni por sus partidarios ni por sus adversarios. Clarificaremos la situación en que nos encontramos admitiendo sin reservas que las instituciones recibidas no son aprehendidas conscientemente ni sus efectos, buenos o malos, han sido previamente especificados y diseñados. Lo cual no deja de ser una ventaja.

En el mercado (y también en otras muchas instituciones del orden extenso) descuellan siempre en importancia las consecuencias no intencionadas. En el aspecto económico, la distribución de ingresos tiene lugar, por ejemplo, a través de procesos impersonales en los que intervienen una amplia serie de sujetos motivados por el logro de sus personales fines (que por añadidura son a menudo vagos e imprecisos). Ninguno de estos sujetos está, pues, en situación de predecir las consecuencias de sus interacciones.

Examinemos, por ejemplo, la afirmación según la cual es irracional plantearse o perseguir cualquier objetivo sin haber aprehendido previa y exhaustivamente cuanto a él haga referencia, así como esa otra que subraya que los fines y *consecuencias* de todo comportamiento no sólo deben ser anticipados en todos sus aspectos, sino también constatables y capaces de obtener los máximos beneficios. Apliquemos ahora estos criterios a un orden extenso. Al analizar la

formación de este orden en el vasto marco evolucionista en el que se va forjando, resulta aún más evidente el absurdo carácter de las exigencias racionalistas. Las decisivas consecuencias que justifican en sí mismas la existencia del orden —y que, de hecho, hicieron que determinadas prácticas prevalecieran sobre otras— están extraordinariamente alejadas en el tiempo del momento en que se tomaron las oportunas decisiones. Sus resultados afectan, por añadidura, a conjuntos de seres acerca de los cuales nada sabían quienes las adoptaron. De haber conocido dichas consecuencias, los que adoptaron las prácticas en cuestión seguramente habrían considerado *indeseables sus efectos,* con independencia de cuál sea la valoración que hoy les pueda ser atribuida. Por lo que atañe a nuestros contemporáneos, no hay razones para suponer que todos (o algunos de ellos) tengan pleno conocimiento de la historia —por no mencionar el contenido de las ciencias de la evolución, la economía y todas las restantes materias especializadas que precisarían conocer para determinar con acierto por qué los grupos que asumieron las prácticas en cuestión llegaron a prevalecer sobre los restantes, aun cuando ciertamente nunca faltarán quienes estén dispuestos a ofrecer una amplia variedad de absurdas justificaciones. La valoración de muchas de las normas que favorecieron esos mayores niveles de colaboración y prosperidad diferirá hoy, de hecho, de lo que en otro tiempo pudiera haberse anticipado. Puede incluso ocurrir que algunos fueran rechazados *en diversos estadios de la evolución* del proceso histórico. En los órdenes extensos, las *circunstancias* que determinan lo que cada actor debe hacer para favorecer mejor el logro de sus fines personales incluye, curiosamente, un cúmulo de decisiones adoptadas por otra serie de sujetos a quienes mueven afanes en igual medida personales. Por lo tanto, en ningún momento del proceso estarán los distintos actores en situación de establecer, desde su propia perspectiva, qué finalidades debieran contribuir a satisfacer esas normas que gradualmente han ido estructurando el actual orden de convivencia. Sólo más tarde, y siempre de manera imperfecta y retrospectiva, se ha podido explicar —y ello sólo *en términos generales*— cómo se produjeron tales procesos (Hayek, 1967, ensayos 1 y 2).

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término «trascendente», único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho

vocablo a *lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones,* por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza «hágase *tu* voluntad (que no la *mía*) así en la tierra como en el cielo», y también en la cita evangélica: «No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que éste prevalezca» (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.

El rechazo de las exigencias racionalistas por las razones señaladas tiene, pues, importantes repercusiones para cualquier tipo de antropomorfismo o animismo, incluido el que el propio socialismo implica. Si la coordinación del comportamiento a través del mercado y otras instituciones y tradiciones morales deriva de procesos de carácter estrictamente natural, espontáneo y con capacidad de autoorganización —y que permiten la adaptación de la especie humana a tan nutrida sucesión de acontecimientos que nadie sería capaz no sólo de captarlos sino hasta ni siquiera de imaginarlos—, resulta claro que toda sugerencia en el sentido de que tales procesos deban concordar con algún específico criterio de justicia o disfrutar de algún atributo de carácter moral (véase capítulo VII) tiene necesariamente que estar influido por alguna ingenua concepción antropomórfica. Y aun cuando estaría justificado plantear tales exigencias a los dirigentes de un proceso guiado por la razón, o a un Ser trascendente que estuviera en situación de atender nuestras súplicas, son improcedentes en lo que atañe a esos procesos de impersonal autoorganización que actúan en nuestro días.

En un orden tan extenso que la aprehensión de sus detalles supera ampliamente la capacidad de comprensión y control de una sola mente, nadie está en condiciones de establecer el nivel de ingresos que a cada sujeto debe corresponder, ni tampoco es posible abordar dicha cuestión desde la óptica de algún específico módulo de justicia o criterio previamente consensuado. Ello no deriva tan sólo de los

problemas que toda concepción antropomórfica del cosmos comporta, sino también porque «el bienestar de las gentes... no depende de principio alguno, plantéese la cuestión desde el punto de vista de quienes perciben los ingresos o de quienes se responsabilizan de su distribución (unos situarán el fiel aquí y otros allí); porque los resultados dependen de decisiones que a su vez son consecuencia de hechos que no cabe regular a través de normas de carácter general» (Kant, 1798, II, 6, nota 2). La sugerencia de que, para que la espontaneidad florezca, las gentes deben quedar sólo sometidas a normas de carácter general —como ya advirtieran tanto Hume como Kant— es un principio que nunca ha sido refutado, sino que más bien ha sido objeto de una cada vez más acusada desatención.

Pese a ser indudable que el «bienestar material carece de principios» —por lo que no es posible establecer sobre dicha base ningún orden espontáneo—, la propensión a rechazar las normas de convivencia que han hecho posible la existencia de tal tipo de orden —rechazo quizá basado en la idea de que dichas normas se oponen a la moral— deriva del convencimiento de que el logro del bienestar económico *debe* regirse por algún principio, así como de la negativa a aceptar (con lo que de nuevo aparecen en escena las tendencias antropomórficas) que el orden social extenso implica la existencia de procesos de carácter competitivo en los que el éxito no se debe a una mente superior, a un comité, a algún ser sobrenatural o a la conformidad con algún principio conocido de mérito individual. En la clase de orden que nos ocupa, el éxito de algunos proyectos implica necesariamente el fracaso de otros igualmente meritorios a la vez que bien intencionados. El premio nada tiene que ver con el mérito (p. e., el cumplimiento de ciertas normas morales; véase Hayek, 1960:94). A través del mercado se puede, por ejemplo, satisfacer una amplia variedad de necesidades ajenas sin que haya que hacer referencia alguna a los méritos personales ni a las vías a través de las cuales haya llegado el sujeto a disponer de los medios necesarios para ello. Como ya advirtió Kant, no existe criterio general capaz de valorar el merecimiento de las diversas oportunidades que el azar va poniendo en el camino de los distintos sujetos dotados de diferente información, diferentes habilidades y diferentes deseos. De hecho, esta situación es la más común. Los aciertos que a algunos otorgan el éxito son fundamentalmente inintencionados e imprevisibles —tanto en lo que respecta a aquellos a quienes sonríe la suerte como a los que perdieron en el envite—. Nunca podrá ser justa la arbitraria evolución de los precios, ya que depende de acontecimientos que

nadie está en condiciones de prever. Y, de igual modo, los sucesivos pasos hacia lo que al principio es un futuro desconocido tampoco pueden ser justos en el sentido de que respondan a alguna previa apreciación acerca de lo que sea bueno o malo para el «bienestar» de las gentes, o a algún otro criterio que pretenda tomar en consideración las oportunidades de éxito que a cada actor le hayan correspondido.

Una explicable aversión a la aparición de tales consecuencias de carácter moralmente neutro —consustanciales, como queda dicho, a cualquier proceso de descubrimiento basado sobre la prueba y el error— lanza a muchos tras el logro de algo que en realidad es una *contradictio in terminis*: a saber, el control del proceso evolutivo —que necesariamente tiene que estar basado en la prueba y el error— al objeto de amoldarlo a los deseos del momento. Cualquier sistema moral así alcanzado estaría cuajado de una serie de demandas irreconciliables que ningún esquema de convivencia podría resolver, siendo su mera existencia inagotable fuente de insolubles conflictos. El imposible intento de *hacer justa* una realidad cuyos resultados son por naturaleza independientes de lo que alguien haya hecho e incluso sido capaz de prever conculca, en definitiva, el correcto funcionamiento del propio proceso ordenador.

Tales demandas de justicia son sencillamente incompatibles con cualquier proceso natural de carácter evolutivo; incompatibilidad que afecta, no sólo a lo que en el pasado haya acontecido, sino también a lo que en cada momento suceda. Porque es indudable que el funcionamiento de tal tipo de proceso no se detiene jamás. No es sólo que la civilización sea fruto de la evolución, sino que es en sí misma un proceso del tipo descrito, el cual, una vez establecido un marco normativo de carácter general y basándose siempre en la libertad personal, sigue desarrollándose por sí mismo. No puede dicha evolución estar sometida en ningún momento a lo que las gentes puedan considerar sea más oportuno. Si en algunas ocasiones ciertas apetencias antes insatisfechas quedan colmadas, ello acontecerá, por lo general, sobre la base de que otras no lo sean. Aunque adoptando conductas acordes con los dictados de la moral cada actor puede incrementar sus oportunidades de éxito, los resultados finales nunca tendrán por qué coincidir con las valoraciones morales de los sujetos involucrados. *La evolución no puede ser justa.*

En realidad, insistir en que todo cambio futuro sea justo equivale a paralizar la evolución. Ésta impulsa a la humanidad tan sólo en la medida en que se van produciendo situaciones no propiciadas por

nadie y que, en consecuencia, no cabe prever ni valorar sobre la base de cualquier principio moral. A este respecto, basta preguntarse (especialmente a la luz del desarrollo histórico al que se hizo referencia en los capítulos I y II) cómo sería el mundo de hoy si antaño alguien hubiera podido, como por arte de magia, imponer sobre sus semejantes determinados criterios de justicia basados en la igualdad o el mérito. Resulta fácil colegir que, en dicho supuesto, la sociedad civilizada no habría llegado a aparecer. Un mundo rawlsoniano (Rawls, 1971) jamás llegaría a la civilización, ya que, al reprimir las diferencias, habría paralizado la posibilidad de nuevos descubrimientos. En ese mundo careceríamos de esas señales abstractas que permiten a los distintos actores descubrir las necesidades que siguen insatisfechas tras las innumerables alteraciones experimentadas por las circunstancias y que, además, permiten orientar el comportamiento hacia la optimización del flujo productivo facilitado por el sistema.

Pueden los intelectuales seguir empecinados en el error de creer que el hombre es capaz de diseñar nuevas y más adecuadas éticas «sociales». En definitiva, tales «nuevas» reglas constituyen una evidente degradación hacia módulos de convivencia propia de colectivos humanos más primitivos, por lo que son incapaces de mantener a los miles de millones de sujetos integrados en el macro-orden contemporáneo.

La adopción de actitudes antropomórficas es muy explicable, pero debe ser rechazada por sus múltiples errores. Reaparece aquí el aspecto positivo y simpático del punto de vista de los intelectuales cuyas opiniones ya hemos refutado. Hasta tal punto ha podido la ingenuidad humana fomentar la formación de esas estructuras supraindividuales capaces de potenciar las posibilidades de los individuos, que no hemos podido evitar la tentación de suponer que nada nos impide diseñar nuestro entorno moral en toda su integridad. De este modo hemos caído en el error de creer que la mera existencia de esas más amplias estructuras sociales prueba la viabilidad de semejante pretensión. Aunque se trata de un error que, como subraya Mises, puede calificarse de «grandioso... ambicioso... magnífico... y atrevido».

Motivaciones indefinidas: en un orden extenso la mayor parte de los fines de la acción no son conscientes o deliberados

Me referiré a continuación a un conjunto de temas y aspectos relacionados con las cuestiones estudiadas y que entiendo permitirán ilustrar las interconexiones existentes entre ellas.

Conviene, en primer lugar, abordar la cuestión de *cómo surge realmente nuestro conocimiento*. La mayor parte de lo que sabemos —y debo confesar que hubo de pasar mucho tiempo antes de que yo mismo alcanzara las conclusiones que ahora defiendo— no deriva de nuestras inmediatas experiencias, ni tampoco de la directa observación de los acontecimientos, sino de un ininterrumpido proceso de análisis crítico del cúmulo de conocimientos que, a través de anteriores generaciones, nos han llegado. Ello exige, sin embargo, la asunción y respeto de tradiciones morales que no pueden justificarse a partir de bases estrictamente racionales (en el tradicional sentido del término). Los usos heredados son fruto de procesos de selección a lo largo de los cuales compiten entre sí un conjunto de irracionales o, mejor dicho, «injustificados» tipos de comportamiento, llegando hasta las siguientes generaciones tan sólo aquellos que, sin que nadie se lo haya propuesto intencionadamente, más han contribuido a facilitar el crecimiento de la población de aquellos colectivos que decidieron asumirlos, actitud que nada tiene que ver con las *motivaciones* —quizá de índole religiosa— que indujeron a las gentes a hacerlo. Ahora bien, ese proceso de selección que alumbra determinados usos y hábitos morales es capaz de tomar en consideración mucha más información acerca de la realidad circundante de lo que pudiera lograrse a través de la directa interpretación de los acontecimientos. En este sentido, cabe considerar a las normas tradicionales «más inteligentes» que nuestra propia razón (véase el capítulo I de la presente obra). Este decisivo aspecto sólo puede captarlo un racionalista *verdaderamente* crítico.

En segundo lugar, está la cuestión —íntimamente ligada a la anterior, y a la que también se ha hecho ya referencia— relativa a cuáles pueden ser las circunstancias que verdaderamente condicionan la evolución selectiva de las normas de conducta. Debe subrayarse al respecto, de inmediato, que esos resultados a corto plazo, que por lo general constituyen el incentivo que induce al hombre a la acción, son más bien irrelevantes en lo que atañe a dicha selección, puesto que ésta depende más bien de las consecuencias a largo plazo, es decir de ese largo plazo que tan olímpicamente despreciara Lord

Keynes (1971, *C. W.*:IV, 65). Tales favorables efectos exigen fundamentalmente —como ya se ha dicho, y más tarde de nuevo se recalcará— la existencia de normas que garanticen el respeto del ámbito privado a través de la oportuna salvaguardia de los derechos de propiedad y de los compromisos contractualmente contraídos, principio que ya advirtió Hume al afirmar: «No derivan tales normas de las ventajas que correspondan a *específicas* personas, o de aquellas otras que alguien pueda obtener de la utilización de *determinado* bien» (1739/1886, II, 273). No previeron nuestros antepasados, antes de adoptarlas, los ventajosos efectos que las normas llegarían a facilitar; sólo posteriormente hemos sido capaces de descubrir, a través de oportuna reflexión, cuánto les debemos en realidad.

Nuestra afirmación de que las tradiciones recibidas facilitan nuestra «adaptación a la desconocida evolución de los acontecimientos» debe tomarse literalmente. La capacidad de adaptación a lo desconocido constituye la clave de todo proceso evolutivo; y el conjunto de circunstancias a las que un orden moderno de mercado se ve obligado a ajustar su estructura es algo que nadie puede anticipar. La información que se encuentra a disposición de los individuos y organizaciones en su intento de adaptar su comportamiento a ese desconocido conjunto de nuevas circunstancias es siempre de carácter parcial y sólo abordable a través de la interpretación de una serie de señales (es decir, el sistema de precios) que a través de la integración de largas cadenas de comportamientos individuales les van llegando a los distintos sujetos y cada uno de los cuales va añadiendo, a su propio modo, una combinación de datos y abstractas señalizaciones. Pese a la complejidad del proceso en cuestión, *la estructura del conjunto de comportamientos así generados tiende a adaptarse, a través de estas señales parciales y fragmentarias, a unas condiciones que ningún individuo ha previsto o conocido.* Aun así, esta adaptación jamás llega a ser perfecta. Y ésta es la razón de que semejante estructura sobreviva, asegurando al mismo tiempo la supervivencia y prosperidad de cuantos se benefician de sus ventajas.

No hay posible alternativa planificadora a semejante proceso capaz de autoorganizarse y adaptarse a lo desconocido. El ser humano en modo alguno puede recurrir para ello a la razón o a sus «bondadosas inclinaciones naturales». Sólo sometiéndose a un conjunto de normas cuya obediencia a veces le resulta incómoda logrará su grupo competir con éxito con otros que antes descubrieron y asumieron esa adecuada normativa.

Si las restricciones morales que condicionan nuestro comporta-

miento fueran fruto de intencionada elaboración o consciente elección por nuestra parte, fácilmente podríamos explicar por qué el correspondiente esquema establece sobre nosotros determinados condicionamientos. La realidad, sin embargo, es totalmente distinta. Se trata de un problema sumamente difícil incluso para los especialistas que durante generaciones han dedicado sus esfuerzos al estudio de estas cuestiones, siendo lo más probable que surjan vivas discrepancias en cuanto a las relaciones efecto-causa que puedan haber intervenido. El curioso cometido de la ciencia económica es demostrar lo poco que se sabe de muchas de las realidades que, pese a ello, el hombre sigue intentando controlar.

Para la mente ingenua, que sólo es capaz de concebir el orden como resultado de un arreglo deliberado, quizá parezca absurdo que, ante condiciones especialmente complejas, tanto el orden como su adaptación a lo desconocido puedan garantizarse más eficazmente a través de la decisión descentralizada; y también que la pluralidad de centros decisorios aumenta las posibilidades del orden en general. Pero es innegable que la descentralización permite, de hecho, hacer uso de superiores cuotas de información, razón por la cual es preciso rechazar categóricamente cualquier receta sugerida por el constructivismo racionalista. Por razones similares, sólo el plural control de los recursos, es decir, sólo accediendo a que corresponda a diversos actores la responsabilidad de determinar su uso, permite aprovechar al máximo la dispersa información disponible. Para ello bastará garantizar simplemente la libertad personal y la propiedad privada.

Gran parte de la específica información que se halla al alcance de cualquier actor sólo podrá ser aprovechada por éste si es libre para tomar sus propias decisiones. Nadie puede transmitir a un semejante cuanto sabe; gran parte de la información disponible en cada actor, en efecto, sólo irá tomando forma a medida que éste adopte una serie de nuevas decisiones. Por añadidura, cada sujeto sólo recurrirá a dicha información en la medida en que vaya adoptando los comportamientos que corresponden a las específicas circunstancias que le afectan, tales como la escasez relativa de los factores que precisa utilizar. Sólo de este modo puede descubrir aquello que, en función de sus propios criterios, vale la pena descubrir, información que, por otra parte, dependerá también de las reacciones que a través del mercado reciba de muchos otros sujetos, a su vez condicionados por sus respectivos entornos. Lo crucial no es utilizar sólo la información existente, sino descubrir tanta información como las circunstancias dominantes hacen posible.

Arguméntase muchas veces que la propiedad privada comporta la adopción de posturas egoístas que sólo fomentan el particular interés de quienes ya poseen. Se ha llegado a afirmar, incluso, que se trata de una institución inventada por quienes, disponiendo ya de algún patrimonio, intentaron impedir su invasión por parte de sus semejantes. Tales sugerencias, derivadas de cierto resentimiento rusoniano y reflejadas también en el aserto de que nos han puesto «grilletes» en virtud de intereses de índole egoísta y explotadora, se niegan a reconocer que la alta capacidad productiva de la sociedad moderna sólo ha podido surgir en la medida en que, a través de la utilización plural de los bienes y de su intercambio mercantil, se ha alcanzado la más oportuna utilización del ampliamente diseminado conocimiento relativo a las circunstancias que en cada caso concurren y, por ende, del conjunto de recursos que intervienen en el proceso económico. El mercado es el único mecanismo descubierto hasta ahora capaz de facilitar a los diferentes actores esa información que les permite valorar las relativas ventajas de la alternativa utilización de aquellos recursos de cuya existencia y específicas características tienen conocimiento directo, y cuyo adecuado empleo redunda siempre, con independencia de la intención que motive al actor, en beneficio de un amplio conjunto de sujetos alejados y desconocidos. Por propia naturaleza, tal información se presenta siempre *dispersa*, por lo que no puede ser transmitida a ninguna autoridad a la que se le haya hecho responsable de gestionar intencionadamente el esquema productivo.

Así, pues, la institución de la propiedad plural no guarda ninguna relación con el egoísmo; no fue —ni pudo ser— «inventada» por nadie para favorecer, en detrimento de otros, los intereses de quienes ya eran «propietarios». Aporta más bien ventajas de tipo general en la medida en que transfiere a muchos ese control de la producción que antes correspondía a unos pocos entes decisorios que, cualesquiera que sean sus alegaciones, tienen escasa información sobre lo que acontece en ese orden extenso que aprovecha al máximo el conocimiento diseminado entre todos. Se beneficia con ello, en definitiva, tanto a quienes nada tienen como a quienes algo ya poseen.

La libertad bajo la ley en modo alguno exige que la posesión de propiedades alcance a *todos*: lo importante es que exista *una pluralidad* de propietarios. Personalmente preferiría carecer de propiedad en una sociedad en la que las gentes poseyeran algo, que vivir en otra en la que todo fuera *colectivo* y todo dependiera de la arbitrariedad del poder político.

Pero este argumento también es impugnado, e incluso ridiculizado, como escusa egoísta de las clases privilegiadas. Los intelectuales, pensando en términos de los limitados procesos causales tales como se verifican, por ejemplo, en la física, no tienen dificultad en persuadir a los trabajadores manuales de que son las decisiones egoístas de los poseedores del capital, y no el propio proceso del mercado, las que se benefician de las ampliamente dispersas oportunidades y de los hechos en constante cambio. Hasta el mecanismo orientativo implícito en la existencia de los precios ha sido, en ocasiones, tildado de subterfugio capitalista encaminado a enmascarar la explotación de la clase trabajadora. Pero tales especiosas acusaciones soslayan la importante verdad de que *ese conjunto de hechos son en igual medida ajenos a la intención de esos capitalistas —que supuestamente todo lo manipulan— como a esos potenciales gestores públicos que, de imponerse el modelo socialista, asumirían las funciones directivas.* Tales hechos objetivos simplemente no existen y nadie, por tanto, puede captarlos.

En tercer lugar, conviene señalar que existen fundamentales diferencias entre *el hecho de adaptar nuestro comportamiento a las exigencias de algún esquema normativo y disponer de determinada cuota de información* (distinción a la que diversos autores han hecho referencia, por ejemplo Gilbert Ryle cuando distingue entre «saber cómo» y «saber qué»; 1945-46, 1-16, 1949). Someter nuestra conducta a normas es algo que nada tiene que ver con advertir que existe alguna relación causa-efecto. Aquella opción debe ser contemplada simplemente como lo que es: la decisión de integrarse en determinado esquema de comportamiento en relación con cuyo concreto contenido el sujeto poco sabe y cuyas múltiples ramificaciones, desde luego, es incapaz de aprehender. Por lo general, logramos asumir y adaptarnos a ciertas normas, sin que ello quiera decir que seamos también capaces de abordar el análisis o la descripción de su contenido. Nuestras reacciones ante la realidad no dependen necesariamente de nuestro conocimiento de las relaciones causa-efecto, pues con harta frecuencia carecemos de información adecuada. Y, desde luego, nada hay de racional en insistir en que *debiéramos* disponer de algo que no podemos tener. Muy inferiores serían ciertamente nuestras posibilidades de éxito si sólo nos dejáramos llevar por el limitado conocimiento que, acerca de tales efectos, solemos tener.

> La previa formación en nuestra mente de un esquema clasificador de nuestras percepciones es un método inferior y no superior a la plasmación de

un orden de convivencia; porque lo aprehendido será siempre una parte de la realidad y sólo recogerá algunos de sus aspectos. Al igual que el cerebro humano es incapaz de abordar la exhaustiva explicación de su propio funcionamiento (véase Hayek, 1952, 8, 66), le está vedado también concebir o predecir los resultados que puedan aflorar de la interrelación de una pluralidad de intelectos.

En cuarto lugar, importa advertir *que un orden derivado de las decisiones individualmente tomadas por una pluralidad de individuos sobre la base de la diferente información de cada uno de ellos no puede depender de una escala común de la importancia relativa de los diferentes fines.* De ahí que sea obligado recurrir al análisis de la utilidad marginal, cuestión importante cuya discusión abordaremos en el capítulo VI. Ello no obstante, parece oportuno analizar aquí, en términos generales, las ventajas que la diferenciación individual proporciona a los órdenes extensos. Libertad personal significa libertad de ser diferente, es decir, de que cada individuo pueda dedicar sus dominios privados a la consecución de aquellos fines que personalmente juzgue más convenientes. Todo orden deriva —y ello no sólo acontece en lo relativo a la cooperación humana— de la diferenciación de sus elementos, diferenciación que puede incluso quedar reducida a su simple situación espacial o temporal, si bien ofrecería escaso interés un orden sólo basado en tal diferenciación. El orden es deseable, no porque garantice que cada cosa ha de quedar finalmente situada en el sitio que le corresponde, sino porque es capaz de plasmar oportunidades de otro modo inexistentes; y el nivel alcanzado por ese conjunto de posibilidades depende más de la variedad de los elementos en juego que de la mera localización temporal o espacial de los mismos.

Abundan los ejemplos. Recordemos cómo la evolución genética ha permitido extender la duración de los períodos de infancia y adolescencia de la especie humana, lo cual, a nivel individual, condujo a un mayor pluralismo que aceleró sensiblemente la evolución cultural y el crecimiento demográfico de la especie *homo.* Aunque las peculiaridades de tipo biológico de los distintos individuos quizá no sean tan acusadas en el hombre como en alguno de los animales domésticos —la raza canina, fundamentalmente—, ese más dilatado período de aprendizaje ha permitido al hombre adaptarse mejor a las circunstancias concretas y le ha facilitado una mejor asimilación de las distintas variantes de la cultura en cuyo seno ha nacido. La diversidad de habilidades personales —que da origen a una división del trabajo

cada vez más amplia y articulada— deriva, en un orden extenso, fundamentalmente de esa diversidad de corrientes tradicionales, aunque no dejen de influir las innatas inclinaciones y peculiares capacidades de cada sujeto. La tradición, en su conjunto, es, además, incomparablemente más compleja, de tal modo que ninguna mente puede estar nunca en condiciones de aprehender su íntimo contenido, y mucho menos de transmitirlo a terceros eficazmente, no sólo a causa del elevado número de sujetos que deberían recibirlo, sino también porque éstos elegirán selectivamente sólo aquellos aspectos que consideren más oportunos. Ahora bien, la ventaja fundamental que la diferenciación individual aporta es su capacidad de facilitar la convivencia en grupos cada vez más amplios.

Los procesos de diferenciación personal potencian, por lo tanto, al correspondiente colectivo, en medida siempre superior a lo que la mera suma de las individuales capacidades implica. La sinergia de la colaboración permite poner en juego posibilidades creativas que nunca se habrían usado de haber seguido los distintos sujetos batallando aisladamente por su personal supervivencia. La especialización alumbra y cultiva la singular capacidad creativa de este puñado de individuos cuya contribución supera ampliamente la aportación de otros muchos congéneres al esfuerzo global. Wilhelm von Humboldt identificó acertadamente la verdadera esencia del proceso civilizador al acuñar la famosa frase —recogida posteriormente por Stuart Mill en el frontispicio de su obra *On Liberty*— según la cual la civilización es «el desarrollo humano en su más rica diversidad».

La información que desempeña probablemente la función principal en esta diferenciación —y que nada tiene que ver con la información de cada individuo concreto y menos aún con la de un supuesto supercerebro rector— surge a lo largo de un proceso de interacción experimental entre las opiniones —dispersas, diferentes y a veces contrapuestas— de millones de individuos que se comunican entre sí. Nuestra hoy incrementada capacidad intelectual no deriva del avance de nuestra inteligencia a nivel personal, sino de la existencia de procesos que permiten combinar mejor la dispersa información existente. Todo ello se traduce, en fin, en la creación de un nivel de vida superior, consecuencia de la mayor productividad alcanzada por el sistema.

La diferenciación personal es, por lo tanto, algo verdaderamente crucial en cualquier proceso cultural evolutivo; y en gran medida hay que atribuir la importancia de la aportación de cada sujeto al esfuerzo global a su nivel de diferenciación respecto de sus semejan-

tes. Tanto la amplitud del orden como la importancia del mismo aumentarán con la diversidad de sus elementos. Y como, por otro lado, un orden más perfecto propicia la aparición de nuevos procesos diferenciadores, la colaboración personal puede alcanzar por tales vías una indefinida expansión. Si las cosas fueran de otro modo —si todos fuéramos, por ejemplo, iguales, y ninguna nueva diferencia a nivel personal pudiera surgir—, serían muy escasas las ventajas que podría ofrecernos la división del trabajo (exceptuada, quizá, la de la colaboración entre gentes emplazadas en diferentes ámbitos geográficos), y mínimas las que se derivarían de la coordinación del esfuerzo de muchos sujetos. Quedaría descartada la posibilidad de establecer órdenes sociales de cierta entidad y amplitud.

Los individuos fueron, pues, diferentes antes de estar en situación de establecer estructuras comunitarias complejas propiciadoras de una más amplia cooperación interpersonal. Aquellas diferencias se combinaron, además, para formar entidades que eran más que la suma de sus partes. Hasta cierto punto, podemos asimilar la estructura así establecida a un organismo viviente, aunque sin duda incidan en ella también aspectos que nítidamente la distinguen de éste.

Aludiremos, en quinto lugar, a la cuestión relativa a cómo, *habida cuenta de este cúmulo de hechos, subsiste todavía en el hombre la pretensión de limitar su comportamiento al logro tan sólo de objetivos concretos y conocidos*. Esta recomendación deriva, en parte, de la subsistencia de esa micro-ética cautelosa e instintiva que caracterizó a la convivencia en las ancestrales agrupaciones humanas de reducida dimensión, entornos en los que, sobre la base de la solidaridad y el altruismo, se intentaba satisfacer por vía directa las necesidades visibles de determinadas personas a través de ciertas iniciativas por todos solidariamente asumidas. Ya hemos dicho que en los órdenes extensos tanto la solidaridad como el altruismo quedan restringidos a los pequeños subgrupos; y que todo intento de ajustar el comportamiento normal a tales principios redundaría en detrimento de la capacidad coordinadora del sistema. En la medida en que la mayor parte de las actividades productivas de los miembros trascienden los límites de la percepción individual, los impulsos altruistas innatos obstaculizan la plasmación de órdenes más extensos.

Todos los esquemas morales son favorables a las actitudes altruistas, entendidas éstas como la adopción de una favorable actitud ante nuestros semejantes. La cuestión es cómo ponerlo en práctica. Las rectas intenciones no bastan. Todos sabemos de los sorprendentes senderos que las mejores intenciones recorren. Recomendar la limita-

ción del comportamiento al logro de predecibles y favorables efectos para unos grupos o individuos no basta para el orden extenso y hasta puede ser irreconciliable con este orden.

Ahora bien, también la moral del mercado nos anima a mejorar la suerte de nuestros semejantes, si bien no es posible alcanzar en dicho contexto los apetecidos frutos de manera directa, sino asumiendo comportamientos que indirectamente contribuyan a ello. El orden extenso *permite soslayar* ese mar de ignorancia en el que estamos inmersos —al tiempo que facilita nuestra adaptación al imprevisible futuro— de manera más eficaz de lo que pudiera arbitrarse a través de cualquier esfuerzo altruista.

En un orden capaz de hacer oportuno uso de la superior productividad en virtud de la división del trabajo nadie está en condiciones de discernir a quién en definitiva beneficiará —en teoría o de hecho— el esfuerzo productivo asumido, ni puede nadie anticipar tampoco el efecto que sus decisiones puedan tener sobre quienes finalmente consuman los productos aportados por el actor al sistema o a cuya producción haya contribuido indirectamente. Así, pues, carece de sentido recomendar a cualquier sujeto que oriente su comportamiento sobre motivaciones altruistas. En la medida en que quepa calificar de altruistas sus iniciativas —habida cuenta de que eventualmente redundarán en beneficio de muchos—, el actor lo será, no porque intente o desee atender ninguna necesidad concreta, sino porque se aviene a asumir y respetar determinado esquema normativo abstracto. El «altruismo» es, por lo tanto, en el caso contemplado, de índole por completo diferente de aquel otro que se basa únicamente en el «altruismo» instintivo. Nuestra bondad o maldad no dependerá, como antaño, del fin perseguido, sino del mayor o menor respeto mostrado hacia el esquema normativo. Sólo si en nuestro cotidiano quehacer respetamos las normas establecidas, beneficiamos a una amplia gama de sujetos situados más allá del alcance de nuestra percepción directa. Y no hará falta subrayar que, sobre la base de nuestros ingresos, siempre nos resultará posible dedicar la porción que juzguemos más oportuna a la satisfacción de esa instintiva inclinación a atender las necesidades de nuestro más próximo entorno. Todas estas cuestiones, sin embargo, se ven hoy envueltas en un cúmulo de confusión como consecuencia del abuso de que es objeto el término «altruista» por parte de los socio-biólogos.

Cabe aún examinar otra de las fuentes de la demanda que pide se persigan sólo beneficios bien conocidos. Tal exigencia deriva no sólo de nuestras arcaicas e infundadas predisposiciones instintivas,

sino también del hecho de coincidir en los intelectuales que la defienden una específica circunstancia que, aunque comprensible, no deja de comportar peligro. Preocupa especialmente al intelectual el uso que en definitiva se dé a eso que suele denominar sus «creaciones intelectuales», por lo que ansiosamente escudriñan los avatares que experimentan los frutos de su trabajo, aferrándose a ellos en mayor medida de lo que es usual entre quienes crean artículos meramente materiales. Tal reacción hace que la élite intelectual se resista a integrarse en el orden mercantil, modelo que a todos exige que los personales esfuerzos se orienten hacia la consecución de metas que muchas veces somos incapaces de identificar. Si algo somos capaces de advertir al respecto es *que son otros* los que sacan provecho de nuestras personales aportaciones. El obrero manual suele aceptar de buen grado que sea el empresario que contrató sus servicios quien establezca —dentro de ciertos límites— las necesidades que, en definitiva, deban quedar cubiertas. Los frutos de la labor intelectual, sin embargo, son más difíciles de identificar, al quedar integrados en un flujo *de ideas* al que contribuyen muchos otros autores. Pues bien, el hecho de que las gentes más preparadas se resistan más que el resto de los mortales a someterse al control de algo que consideran tan irracional como el mercado (pese a que reiteradamente dicen trabajar «para el mercado de las ideas») hace que, quizá inadvertidamente, tiendan a oponerse a que acontezca aquello que en mayor medida les haría útiles a la humanidad.

Esta oposición justifica también, hasta cierto punto, la hostilidad de los estamentos intelectuales hacia el mercado, así como su natural inclinación hacia el socialismo. Tanto la oposición como la inclinación veríanse tal vez paliadas si tales estamentos llegaran a disponer de un más adecuado conocimiento del papel que desempeñan en la naturaleza los órdenes de carácter espontáneo y abstracto, lo que seguramente acontecería si consiguieran valorar con mayor rigor los logros alcanzados en el ámbito de las ciencias de la evolución, como en la biología y en la economía. Pero, en general, se niegan a aceptar las conclusiones de dichas disciplinas y a admitir la existencia de esas complejas estructuras acerca de las cuales sólo cabe establecer esquemas de carácter abstracto que son intrínsecamente incapaces de facilitar al actor posibilidad alguna de «construir» los correspondientes modelos (es decir, de edificar el orden completo a partir de algunos elementos conocidos) o de prever la particular configuración que en cada caso éstos llegarán a adoptar. A lo sumo, se puede establecer alguna conclusión en torno a las condiciones generales a

partir de las cuales tales órdenes o sistemas pueden materializarse, condiciones que, en determinados casos, quizá hasta sea posible crear. Trátase de un tipo de proceso que conoce bien el químico, que a diario se ocupa de fenómenos complejos de similar especie, pero del que tienen escasa noción los científicos normalmente dedicados a explicar las cosas a partir de la simple conexión de unos pocos elementos sujetos a observación. Estos científicos tienden, en consecuencia, a interpretar animísticamente el funcionamiento de esas más complejas estructuras y a reputarlas fruto de una previa e intencionada actuación; o a postular en otras ocasiones la existencia de inconfesables manipulaciones («conspiraciones» es el término frecuentemente empleado) de las clases dominantes al impulso de oscuros designios pero cuyos diseñadores nunca logran, sin embargo, identificar. Renace con ello con más vigor aún esa inicial tendencia del intelectual a no querer dejar los frutos de su trabajo a los avatares del mercado. Esa sensación de quedar relegado a mero juguete de las ocultas e impersonales fuerzas llega a convertirse, para él, en una especie de humillación personal.

Ahora bien, es evidente que quienes asumen tales actitudes en ningún momento llegan a vislumbrar que esos supuestamente omnipotentes capitalistas no son, en realidad, a su vez, sino meros instrumentos de un proceso impersonal que también a ellos impide prever los efectos y últimas consecuencias de sus decisiones. Distínguese el promotor económico del resto de los mortales tan sólo por el hecho de desarrollar su esfuerzo productivo en un plano algo superior, por lo que sus decisiones afectan a sectores más extensos del mercado. Para los críticos que nos ocupan, en fin, la simple idea de que el logro de sus apetecidos fines deba quedar a merced de las actividades de hombres tan despreciables (puesto que sólo les impulsa el afán de lucro) constituye algo que juzgan verdaderamente inicuo.

La ordenación de lo desconocido

Es de lamentar que el idioma inglés carezca del equivalente del muy utilizado término alemán *Machbarkeit (factibilidad).* Me he preguntado alguna vez si no se rendiría un buen servicio introduciendo el término «makeability» (elaborabilidad) —«manufacturability» (manufacturabilidad) tiene un significado demasiado restringido (y mi «constructivismo» no puede transformarse fácilmente en «constructible»)— para expresar mejor ese concepto que tanto en el presente como en el anterior capítulo hemos examinado, criticado y

rechazado, a saber: que los órdenes de tipo evolutivo pueden ser mejorados mediante la inventiva humana.

Tal supuesto es de todo punto erróneo. De hecho, sólo se puede ordenar lo que no conocemos *si lo produce el orden mismo*. En el campo de la física, la producción de ciertos efectos se basa muchas veces en la indirecta incentivación de las propias fuerzas que ponen orden en la naturaleza, en lugar de intentar disponer los elementos en sus respectivos lugares de manera que quede debidamente estructurado el orden en cuestión. Éste es el proceso que ponemos en marcha para producir cristales o nuevas sustancia químicas (véase al respecto el epígrafe anterior, así como el Apéndice C). La química, y en mayor grado aún la biología, se ve obligada a recurrir cada vez con mayor frecuencia a tales procesos de autoorganización, pues aunque en una estructura compleja no se pueda determinar lo que, a nivel individual, suceda a cada elemento, nada impide crear condiciones en virtud de las cuales tales elementos se sitúen espontáneamente en la disposición requerida. La mayoría de los productos sintéticos no son «construibles» en el sentido de que sea posible colocar cada una de sus partes en las posiciones requeridas. A lo sumo, se podrá inducir su formación.

Un método análogo es preciso seguir para establecer cualquier proceso que desee coordinar las acciones individuales que trascienden nuestra observación. Para conseguir la autoformación de estructuras colectivas capaces de ordenar las relaciones interpersonales, habrá que establecer condiciones de carácter meramente general, al objeto de que cada elemento logre encontrar su lugar en el orden. Para que, en virtud de tal proceso, los individuos puedan contar con las mayores oportunidades de éxito, a lo más que cabrá recurrir es a excluir a aquellos elementos que se muestren incapaces de adaptarse a las normas requeridas. Tal tipo de limitación de nuestra capacidad aumenta necesariamente a medida que aumenta la complejidad de la estructura que se desea plasmar.

No otro es el procedimiento que, en lo que respecta a su propio comportamiento, deberá adoptar el individuo que ya se encuentre integrado en un orden extenso, del que sólo podrá conocer, claro está, su más inmediato entorno. Tal sujeto deberá realizar un ininterrumpido esfuerzo de exploración de lo que queda más allá del horizonte de percepción directa, para establecer y mantener la comunicación que constituye la base y esencia de todo orden extenso. De hecho, para que cualquier sujeto pueda mantenerse debidamente informado acerca de lo que acontece en el orden en cuestión, será

imprescindible que la dispersa información existente sea utilizada por un amplio conjunto de actores diversos y entre sí desconocidos; sólo así se podrá conseguir que la información poseída por millones de sujetos llegue a formar una especie de estructura exosomática o esquemas materiales. En virtud de tal proceso, cada actor se convertirá en mero eslabón de una cadena a través de la cual serán transmitidas las señales que facilitan la adaptación de cada proyecto personal a ese conjunto de circunstancias que globalmente nadie puede conocer; y sólo así podrá el orden mantener su indefinida expansión. Y el carácter espontáneo del proceso irá facilitando información significativa sobre un cada vez más extenso conjunto de medios sin estar al servicio exclusivo de fines particulares.

Hemos examinado ya algunos aspectos fundamentales de este proceso de comunicación en el que se encuadra el mercado con su necesaria y continua evolución de los precios. Sólo convendrá añadir y destacar ahora que, además de regular en cada momento el flujo de bienes y servicios, los hábitos y modos de comportamiento que condicionan al sistema no dejan también de producir sus efectos sobre el futuro acontecer, por lo que, en realidad, procede atribuir al orden que nos ocupa no sólo un carácter espacial sino también temporal. No sólo quedarán coordinados entre sí los comportamientos de los distintos sujetos que estén espacialmente alejados, sino que quedarán también afectados acontecimientos que sólo más tarde se producirán, incluso más allá de la vida de los actores en cuestión. Admitido todo esto, sólo un amoral impenitente se atrevería a seguir propugnando cualquier tipo de medida política sobre la base de que «a largo plazo todos estaremos muertos». Es indudable que los colectivos que mayor desarrollo y capacidad de expansión han alcanzado son aquellos que han considerado loable que los padres se ocupen de las necesidades de sus hijos y otros descendientes que quizá nunca lleguen a conocer.

Hay quienes se sienten tan perturbados por algunos de los efectos del mercado que pasan por alto hasta qué punto resulta increíble y poco menos que maravilloso que este orden haya logrado imponerse en la mayor parte del mundo actual, un mundo que abarca millones de seres que trabajan en ambientes en constante transformación, proporcionando medios de subsistencia a otros muchos hombres en gran parte desconocidos, y hallando al mismo tiempo satisfechas sus expectativas de que obtendrán bienes y servicios producidos por otras gentes igualmente desconocidas. Incluso en los tiempos más calamitosos, nueve de cada diez verán confirmadas sus esperanzas.

Ahora bien, el orden de cooperación así establecido, aun cuando sin duda imperfecto y en muchas ocasiones quizá poco eficiente, logra integrar entornos superiores a los que podría abarcar cualquier otro esquema que fuera fruto de intencionada creación y que estuviera basado en la colocación en el lugar «apropiado» de cada uno de sus elementos. La mayor parte de las deficiencias de las que adolece el orden espontáneo son, en realidad, fruto más bien de las interferencias exógenas mediante las que se intenta alterar su correcto funcionamiento o modificar de algún modo los correspondientes resultados. Sólo muy raramente tales intervenciones logran producir los efectos deseados, ya que, en realidad, éstos dependen de tal número de circunstancias que ninguna mente sería capaz de aprehenderlas en su integridad. Una intervención deliberada —al objeto, por ejemplo, de eliminar ciertas desigualdades materiales— puede afectar seriamente el correcto funcionamiento del orden. Por el contrario, si se respetan sus más fundamentales principios, cualquier sujeto elegido al azar dispondrá siempre de una más amplia gama de posibilidades y oportunidades de éxito de lo que le pudiera ofrecer cualquier otro sistema rival.

Cómo no puede planificarse lo que no se conoce

¿A dónde nos lleva, en definitiva, la discusión desarrollada a lo largo de los dos últimos capítulos? Los ataques de Rousseau a la propiedad privada inspiraron ciertamente en su día el ideario socialista. Su influencia se ha dejado sentir igualmente en las actitudes adoptadas por prestigiosos pensadores contemporáneos. Porque hasta figura tan destacada como Bertrand Russell no tuvo reparo alguno en definir la libertad como «la ausencia de todo obstáculo a la realización de nuestros deseos» (1940, 251). Por lo menos durante las décadas que precedieron al manifiesto fracaso económico del socialismo del Este, era opinión generalizada que una economía planificada con arreglo a los cánones de racionalidad a que antes nos referimos facilitaría el acceso de la humanidad, no sólo a la justicia social (véase el capítulo séptimo de la presente obra), sino también a una más eficaz utilización de los recursos económicos. Tal idea resultaba muy atractiva a primera vista. Pero al argumentar así, se soslayaban las dificultades que anteriormente mencionamos, a saber, que *nadie puede conocer en su integridad la información relativa al conjunto de recursos* de los que cualquier plan económico tendría que hacer uso, razón por la cual el planificador será siempre incapaz controlarlos.

Ello no obstante, son muchos los socialistas que aún hoy prefieren ignorar los numerosos problemas con los que tendría que enfrentarse el planificador en su esfuerzo por ensamblar el conjunto de decisiones involucradas, en la medida en que realmente pretendiera que el esquema resultante siguiera mereciendo el apelativo de «plan». El conflicto planteado entre nuestros instintos (aquellos sobre los que, desde Rousseau, se ha intentado basar la «moral») y las tradiciones morales que han sobrevivido a la evolución cultural y sirven para mantener dentro de ciertos límites aquellos instintos se recrudece hoy sobre la base del desprecio sentido por ciertas escuelas de pensamiento político y moral por los avances del pensamiento económico.

Nunca, sin embargo, ha pretendido la economía que cuanto sea económicamente eficaz deba ser considerado también éticamente «encomiable». Dicha ciencia intenta meramente destacar que a través de sus leyes se puede, en general, evidenciar las ventajas aportadas por prácticas antaño consideradas «buenas» y que deberán recibir una positiva valoración por parte de cualquier filosofía que considere moralmente indeseable que sobre la humanidad caiga ese cúmulo de sufrimientos y muertes que implicaría el colapso de la civilización. Teorizar en torno a cómo debe ser la sociedad «justa» sin haberse tomado previamente la molestia de reflexionar cuidadosamente sobre las consecuencias económicas que comporta perseguir dicho ideal implica conculcar nuestra obligación de prestar en todo lo posible ayuda a nuestros semejantes. Pese a ello, tras más de setenta años de experiencia socialista, la mayor parte de nuestros intelectuales —fundamentalmente los situados no en Europa del Este o en el Tercer Mundo (entornos en los que el socialismo ha sido ensayado)— siguen intentando trivializar las enseñanzas de la economía y negándose a abordar el interrogante relativo a si no puede haber alguna «razón» por la cual, cuantas veces se ha intentado el experimento, la realidad se ha negado a ajustarse a las líneas «trazadas» por los teóricos del socialismo. La fútil búsqueda de una sociedad verdaderamente socialista —tras la previa idealización y posterior desilusionado abandono de los esquemas sobre los que se ha basado un inacabable rosario de «utopías» (Unión Soviética, Cuba, China, Yugoslavia, Vietnam, Tanzania, Nicaragua, etc.)— debiera haber bastado para evidenciar que algo hay en el socialismo que no concuerda con la realidad. Y aunque la correcta interpretación del problema surgiera en primer lugar en el ámbito de la ciencia económica hace ya más de un siglo, sigue habiendo quienes se niegan a aceptar

que puede haber realidades que trasciendan el contexto de los estudios meramente históricos o que evidencian la existencia de una barrera que los deseos humanos no pueden salvar.

En cambio, quienes siguiendo las líneas de pensamiento en su día iniciadas por Mandeville, Hume y Smith persistieron en el estudio de la verdadera ciencia económica, consiguieron ciertamente ofrecernos no sólo una más adecuada comprensión del mecanismo que subyace en el orden mercantil, sino también una fundada crítica del supuesto según el cual se puede impunemente sustituir el orden de mercado por cualquier otro de corte socialista. La comprensión de las ventajas que el mercado proporciona a la humanidad chocaba tan frontalmente con lo que la mera intuición parecía sugerir, que el correspondiente análisis hubo de hacerse de manera retrospectiva y sobre la base del estudio de los órdenes espontáneos ya existentes. De este modo se llegó fácilmente a la conclusión de que el control descentralizado de los recursos, es decir, aquel que puede realizarse a través de la propiedad plural, garantiza la generación y utilización de mayores volúmenes de información de los que pudiera ofrecernos cualquier otro modelo basado en la dirección centralizada. En este tipo de esquema, mantener en funcionamiento el orden y asegurar su evolución más allá de los entornos directamente accesibles a la autoridad central sólo resultaría posible si, en vivo contraste con lo que en realidad acontece, los responsables locales, además de valorar las específicas circunstancias que caracterizaran a cada uno de los potenciales recursos ubicados en sus entornos, *estuvieran también* informados del valor relativo y constante cambio de los mismos; y si, por añadidura, pudieran transmitir sus opiniones de manera rigurosa y precisa a la autoridad central con antelación suficiente como para que ésta pudiera emitir las oportunas instrucciones poniendo también en juego la información análogamente facilitada por los restantes gestores locales. Éstos, a su vez, se enfrentarían con similares insalvables dificultades en su esfuerzo por recoger y transmitir la información requerida.

Desde el momento en que se comprende en qué consiste la tarea que corresponde a la autoridad central, resulta claro que las instrucciones no pueden derivar del mero examen de los datos que los gestores locales puedan haber reputado más significativos; sería necesario entablar algún tipo de negociación entre los grupos o individuos que controlan los distintos factores. El hipotético supuesto —a que tan frecuentemente se recurre en la descripción teórica del proceso mercantil (método analítico que, en general, manejan por cierto

autores de escasa inclinación socialista)— de que puede admitirse que tales hechos (o «parámetros») son conocidos y pueden emplearse en la explicación teórica dificulta aún más el análisis de estas cuestiones y, consiguientemente, produce las curiosas decepciones que inducen a sostener varias formas de pensar socialista.

El ordenamiento de una economía de extenso ámbito sólo debe y puede ser abordado a través de un proceso de índole muy diferente, basado en el establecimiento de un método de búsqueda de información que, fruto de la evolución, facilite la transmisión, no de un ilimitado conjunto de datos en relación con los hechos concretos observados, sino de ciertas señales abstractas capaces de reflejar la incidencia de determinadas realidades valorativas, como los precios competitivos, que deberán ser constantemente entre sí contrastadas para crear un orden general.

Esta constelación de precios permite evaluar las tasas de sustitución o equivalencia de los diferentes recursos, lo que facilita, a su vez, la toma de decisiones por parte de quienes los controlan. De este modo, determinados conjuntos de bienes pueden ser considerados equivalentes o sustitutivos, sea en orden a lograr la satisfacción de específicas apetencias, sea en orden a propiciar directa o indirectamente la creación de los necesarios recursos productivos. Pese a lo sorprendente que a muchos pueda parecer el que tan conveniente orden no sólo haya llegado a surgir, sino que, por añadidura, lo haya hecho a través del espontáneo desarrollo de procesos de carácter evolutivo (y no en virtud de alguna meditada toma de decisiones), jamás he podido descubrir ningún serio argumento que desvirtúe la procedencia del mismo, a no ser que se quiera tomar como tal cualquier infundada aseveración en el sentido de que la autoridad «de alguna manera» conseguirá disponer de la requerida información. (Confróntese la discusión en torno a la posibilidad de recurrir al cálculo económico desarrollada por Babbage [1832], Gossen [1854/1889/1927], Pierson [1902/1912], Hayek [1935], Mises [1922/81], Rutland [1985], Roberts [1971].)

En realidad, todo el concepto de «planificación» queda reducido a un cúmulo de confusiones. El plan no es —ni podría nunca ser— plenamente controlado por un solo agente. Tendrá siempre que recurrirse a algún comité o comisión de expertos al que corresponde la responsabilidad de establecer lo que cada centro productivo deba o no hacer. Aunque, en ocasiones, y al objeto de convencer a los restantes miembros del comité, cada vocal aporte retazos de la información que precisamente le ha hecho opinar como opina, las decisio-

nes finales no constituirán criterio por todos compartido, sino mera amalgama de opiniones basadas en diferentes conjuntos de datos. Cada retazo de información aportada al comité dará forzosamente lugar a que otros recuerden realidades que sólo adquieran relevancia en la medida en que, a lo largo del proceso, llega a conocimiento del interesado esa nueva información. En el fondo, el fenómeno que nos ocupa no es sino un nuevo intento de aprovechar al máximo la información dispersa (a través de una especie de mercado en realidad muy ineficaz, dada la ausencia de una verdadera competencia entre las proposiciones y habida cuenta de la disminuida posibilidad de recurrir al empleo de mecanismos contables), pero dista mucho de ser un proceso de unificación de los conocimientos de un determinado número de personas concretas. Los miembros del comité sólo podrán facilitar algunas de las razones que respaldan sus respectivas opiniones, transmitiéndose sólo aquellas conclusiones que su personal conocimiento de la situación juzgue oportuno transmitir. Por añadidura, sólo en escasas ocasiones serán comparables las circunstancias personales de cuantos abordan un mismo problema, por lo menos en la medida en que se trate de cuestiones que afecten a amplios sectores de la sociedad y no a una parte relativamente independiente de la misma.

Quizá la mejor forma de ilustrar la imposibilidad de llegar, en ausencia de los precios de mercado, a una deliberada y «racional» asignación de los recursos en un orden extenso sea reflexionar en torno a los problemas que plantea la óptima asignación del capital disponible entre sus diversas posibles aplicaciones de modo que aumente el producto final. El problema estriba, esencialmente, en determinar cuál es el volumen de recursos que procede dedicar a la producción futura en detrimento de la presente. Adam Smith advirtió ya el carácter paradigmático del tema cuando subrayó, al aludir al comportamiento de cualquier poseedor de recursos: «Es evidente que son los propios interesados quienes, en mayor medida conscientes de las circunstancias concurrentes, con acierto mayor que cualquier otro ente público o legislador, podrán determinar el tipo de industria que procede prioritariamente capitalizar, así como en qué concreta línea de producción la correspondiente inversión producirá más favorables resultados» (1776/1976).

Situados ante el problema de una adecuada utilización de los medios disponibles en un sistema económico extenso controlado por una autoridad única, la primera dificultad con que se tropieza es que nadie puede cono-

cer cuál es la cantidad de capital que en cada momento se encuentra disponible, aunque sin duda esté ésta estrictamente acotada en el sentido de que, en la medida en que se la rebase o no se la alcance, aparecerán las correspondientes disrupciones entre las demandas y ofertas futuras de los bienes y servicios afectados. En el supuesto examinado, tales diferencias no están sometidas a procesos de corrección automática, sino que implicarán el incumplimiento de algunas de las instrucciones recibidas, sea porque ciertas mercancías precisadas no estén disponibles, sea porque determinados materiales o equipos no puedan ser utilizados en las proporciones establecidas al no disponerse de los necesarios bienes de producción complementarios (herramientas, materiales o mano de obra). Ninguna de las magnitudes requeridas por el planificador puede ser determinada a través de su contrastación o comparación con algo «dado», ya que todas dependerán de las decisiones adoptadas por diversos conjuntos de sujetos que, entre diversas posibles alternativas, decidirán a la luz de la información personal de que disponen en cada momento. Sólo cabe establecer una solución aproximada del problema a través de la combinada aportación, a través de los precios de mercado, de los proyectos de quienes están en situación de valorar las circunstancias que cada actor juzgue relevantes. La «cantidad de capital» derivará, por ejemplo, de la constatación del conjunto de recursos reservados para necesidades futuras (recursos que las gentes están voluntariamente dispuestas a detraer del consumo presente), es decir, de la preferencia por el ahorro.

La adecuada aprehensión del papel que desempeña la transmisión de información (es decir, del conocimiento concreto en torno a las circunstancias concurrentes) constituye la clave de la comprensión del funcionamiento de los órdenes sociales extensos. Hallámonos, sin embargo, ante cuestiones eminentemente abstractas cuya comprensión resulta especialmente difícil para cuantos han sido formados de acuerdo con los cánones racionalistas hasta ahora prevalentes en los enfoques mecanicistas, cientistas y constructivistas, a los que tan proclives han sido nuestros sistemas educativos y que, por lo tanto, tan escasa atención han dedicado a los avances alcanzados en el estudio de las ciencias biológicas, económicas y de la evolución. Debo confesar que, en lo que a mí respecta, los conceptos que nos ocupan me han exigido una larga peregrinación mental desde que por primera vez atisbara su esencia fundamental con ocasión de mi ensayo *Economics and Knowledge* (1936/48). Sólo más tarde completé su más detallada elaboración en *Competition as a discovery procedure* (1978, 179-190), así como en *The Pretence of Knowledge* (1978, 23-24), integrando todo ello, finalmente, en una teoría general en torno al carácter disperso de la información, tesis sobre la que baso mi actual convicción de la superioridad de los órdenes espontáneos sobre los que son fruto de una planificación centralizada.

Capítulo VI

EL MISTERIOSO MUNDO DEL COMERCIO Y DEL DINERO

El desprecio hacia lo comercial

No toda la animadversión contra el mercado proviene de motivaciones epistemológicas, metodológicas, cientistas o racionalistas. Existen otras, más oscuras, motivaciones negativas. Para comprenderlo, será conveniente que, abandonando el más o menos racional análisis hasta ahora desarrollado, nos adentremos en el examen de ciertas causas de índole más arcaica (y hasta arcana), al objeto de analizar esos planteamientos más bien emotivos que inspiran especialmente a los socialistas y primitivistas en sus tomas de posición con relación al comercio, los procesos de intercambio y el mundo de las instituciones financieras.

Ha quedado ya explicado que la actividad comercial depende fundamentalmente de que en las transacciones prevalezca, además de un conocimiento especializado y personal, un cierto nivel de confidencialidad, lo que resulta aún más esencial en el mundo de las finanzas. Al abordar cualquier actividad económica, no sólo se arriesga el tiempo y el esfuerzo invertidos; el sujeto aporta también cierta información previamente acumulada que le permite evaluar en cada caso concreto sus oportunidades de éxito, así como las posibles ventajas particulares. Sólo se tomará la molestia de buscar dicha información si mediante ella espera alcanzar resultados que por lo menos le compensen de los costes incurridos en su obtención. Si el comerciante tuviera que pregonar a los cuatro vientos los detalles relativos a dónde y cómo logra adquirir artículos mejores o más baratos, poco interés tendría para él su actividad, ya que sus competidores se encontrarían en condiciones de adoptar estrategias similares, con lo que no se llegaría a disfrutar del provechoso efecto que el comercio facilita a la sociedad. Recuérdese, por otro lado, cuán elevado es el

cúmulo de conocimientos concretos que permanecen sin articular —y que son difícilmente articulables—, cual acontece, por ejemplo, con la intuición empresarial de que determinado artículo puede gozar en el mercado de favorable acogida. Aparte, pues, de cualquier efecto desincentivador, resulta materialmente imposible hacer «pública» esa información.

Claro está que cualquier comportamiento cuyos fines no sean por todos no sólo conocidos sino incluso valorables *a priori* —es decir, que no queden incluidos en esa categoría de realidades que Ernest Mach califica de «observables y tangibles»— es incapaz de satisfacer las exigencias racionalistas a que antes nos referimos. Lo intangible, por otro lado, siempre ha sido observado con desconfianza y prevención, si bien conviene afirmar, de pasada, que los socialistas no se encuentran solos (aunque por razones distintas de las apuntadas) en esta desconfiada actitud hacia el mundo mercantil. El propio Bernard Mandeville advirtió que «le aterrorizaba pensar en los grandes esfuerzos y riesgos que el comerciante se ve obligado a asumir en tierras extrañas, en las largas singladuras y procelosos mares que se ve obligado a transitar, en los diferentes climas que tiene que soportar, así como sobre su alto nivel de dependencia de la favorable disposición de los diversos países en los que desarrolla su actividad» (1715/1924:1, 356). Tanto para quien actúa como para quien se inhibe de actuar, es ciertamente inquietante constatar hasta qué punto su vida depende de decisiones ajenas que en modo alguno puede personalmente controlar.

Esta recelosa disposición y pusilánime actitud ha dado lugar a que, desde siempre, y a lo largo y ancho del orbe, el vulgo (y también los más conspicuos pensadores socialistas) haya conceptuado la actividad comercial como algo escasamente relacionable con el verdadero esfuerzo productivo, algo intrínsecamente caótico, superfluo, ideológicamente inexplicable, despreciable, deleznable y de ínfima condición. Invariablemente, «el comerciante ha sido víctima del menosprecio y oprobio moral... Siempre se ha considerado ruin comprar barato para vender caro... El comportamiento de los mercaderes conculcaba los hábitos de cooperación de las agrupaciones humanas primitivas» (McNeill, 1981:35). En este orden de ideas, recuérdese, por último, la afirmación de Eric Hoffer de que «la hostilidad hacia el comerciante —especialmente por parte de los escribas— puede reputarse tan antigua como la propia historia escrita».

Muchas son las razones por las que la humanidad se ha mostrado proclive a tan negativa actitud, y diversas las modalidades que ésta

ha revestido. En épocas pasadas no fue excepcional que el comerciante se viese condenado al ostracismo, aunque otras actividades económicas no dejaran de sufrir idéntico sino. Ciertos oficios artesanales, especialmente el de la forja de metales, fueron de algún modo relacionados con la brujería por los estamentos agrícolas y pastoriles. De ahí que quienes los practicaban se vieran obligados a mantener sus talleres alejados del centro de los núcleos de población. Después de todo, ¿no era verdad que con sus misteriosas actividades los herreros transformaban los materiales? Más grave debió parecer a aquellas primitivas culturas el caso del comerciante que, dedicado a sus esotéricos comportamientos —desarrollados, por añadidura, según modalidades que el pueblo era incapaz de comprender—, parecía alterar ciertas esencias inmateriales que afectan al valor de los artículos comerciados. ¿Cómo aceptar que fuera posible satisfacer nuevas apetencias sin haber incrementado previamente el número de bienes disponibles? Por ello tuvo que parecer oportuno mantener alejados de los estamentos respetables y dignos a quienes se dedicaban a tan inusuales prácticas. Platón y Aristóteles no dejaron de suscribir esa negativa actitud en relación con la actividad comercial, pese a vivir en una ciudad que debía fundamentalmente su prominente posición a su desarrollada infraestructura mercantil. Más tarde, en época feudal, la actividad comercial siguió mereciendo una valoración igualmente desfavorable. Mercaderes y artesanos, excepción hecha de quienes se hallaban integrados en algún núcleo de población, dependían en cuanto a su seguridad personal y patrimonial de quienes defendían con la espada las rutas comerciales. El tráfico mercantil estuvo entonces condicionado por la protección del profesional de las armas, que, a cambio de sus servicios, exigía ventajas económicas y favorable trato social, situación que, pese a la posterior evolución de los acontecimientos, persistió allí donde se mantuvo vigente el modelo feudal o donde no estuvo éste sometido a las fuerzas compensadoras de una burguesía floreciente o a la influencia de alguna ciudad comercial. En Japón, incluso en las postrimerías del siglo XIX, parece que quienes actuaban guiados por el lucro eran considerados casi intocables.

Ese ostracismo al que, por lo general, estuvo sometido el comerciante es en cierto modo comprensible si tenemos en cuenta que, para el hombre medio, tal tipo de actividad estuvo siempre rodeado de misterio. Ahora bien, esos «misterios» atribuidos al comercio consistían simplemente en que ciertos sujetos sabían hacer uso de una información de la que otros carecían y cuya obtención resultaba

igualmente intrigante por implicar la adopción de hábitos que para muchos resultaban hasta repulsivos y que únicamente eran practicados en tierras lejanas de las que sólo a través de la leyenda y del rumor se sabía. Aunque el aforismo *ex nihilo nihil fit* sea hoy rechazado a nivel científico (véase Popper, 1977/84:14, y Bartley, 1978:675-76), dicho tipo de planteamiento subsiste en el ánimo de muchos que se precian de dejarse llevar sólo por el sentido común. A brujería sigue sonando la pretensión de que «de la nada» pueda incrementarse el valor de los bienes, o que tal logro pueda alcanzarse a través de un esfuerzo que, lejos de implicar aportación material alguna, se limite a *reordenar* lo ya existente.

Un factor al que no se le ha dado la debida importancia y que ha contribuido a reforzar el popular prejuicio anteriormente señalado es la tradicional limitación del concepto «trabajo» al esfuerzo meramente físico o muscular, postura que hallamos presente en la prescripción bíblica de ganar el pan «con el sudor de la frente». Tanto la fuerza física como las armas y utensilios que la acompañan son, para cualquiera, no sólo visibles sino hasta tangibles. Nada tienen de misterioso incluso para quienes nunca llegan a disponer de ellos. Por tal razón, no hubo que aguardar a las épocas feudales para que adquiriera popularidad esta positiva valoración tanto del esfuerzo físico como de la capacidad personal de ejercerlo. Formó parte del instinto innato de los pequeños grupos y fue compartido tanto por los estamentos agrícolas como por los pastoriles y guerreros, sin olvidar la clase artesanal y el simple ciudadano. Cualquier sujeto se encontraba en condiciones de percibir cómo el esfuerzo físico del agricultor o del artesano incrementa el conjunto de bienes disponibles, lo que siempre constituyó justificación de cualquier diferencia personal de ingresos o de *status*.

De este modo, la competencia a nivel físico debió sin duda hacer acto de presencia en los estadios más primitivos de la humanidad, materializándose en las competiciones deportivas y enfrentamientos por la primacía jerárquica (véase apéndice E), cuyos resultados dependían de la «visible» constatación de la superioridad del vencedor. Ahora bien, a medida que en los procesos de competencia fue adquiriendo importancia el factor «conocimiento» —que nada tiene de «abierto» o de visible—, la señalada familiaridad y sensación de «juego limpio» empezó a desvanecerse, pues no todos los sujetos implicados disponían de la información que el éxito requería y que muchos consideraban incluso inalcanzable. Este nuevo tipo de competencia puso en peligro ese sentido de solidaridad y fundamental consenso

que prevaleciera en los anteriores estadios históricos. Claro está que, en la perspectiva del orden extenso, tales actitudes no pueden menos de ser consideradas egoístas, de una especial forma de egoísmo que sacrifica el bienestar de los individuos a la solidaridad de grupo.

Tales prejuicios mantenían su influencia en el siglo XIX. Y así, cuando Thomas Carlyle —autor que tan profunda influencia ejerciera en el mundo literario de su época— predicó que «sólo el trabajo ennoblece» (1909:160) se refería sin duda únicamente al esfuerzo físico, y quizá hasta al meramente muscular. Para el citado autor, lo mismo que para Karl Marx, la única verdadera fuente de riqueza es el trabajo material. Sin embargo, esa peculiar manera de ver las cosas quizá esté perdiendo vigencia en la actualidad. De hecho, es evidente que esa fuerza física, que nuestros instintivos impulsos tanto estiman, desempeña un papel cada vez menos fundamental en la sociedad moderna. Cuando hoy se habla de «poder», se alude más bien a la capacidad de hacer dentro del marco legal establecido y no al simple ejercicio de la capacidad muscular. Claro está que nuestra sociedad sigue precisando de gentes especialmente vigorosas. Pero, por lo general, tal tipo de actividad laboral ha quedado reducida a uno de los muchos esfuerzos especializados de los que la sociedad hace uso. Únicamente en las comunidades más primitivas prevalecen quienes descuellan por su fuerza física.

Sea de ello lo que fuere, es indudable que el conjunto de actividades comerciales, que abarcan desde el simple trueque hasta las más complejas modalidades de intercambio, como la gestión empresarial y la optimización de recursos, siguen siendo menospreciadas por la mayor parte de la gente, que persiste en la negativa a otorgarles la categoría de *trabajo real*. Muchos son, en efecto, quienes siguen negándose a admitir que el cuantitativo aumento de los medios materiales —lo mismo que el consiguiente incremento del nivel de bienestar— depende hoy en mayor medida de la mejor ordenación de los bienes existentes, que así potencian su utilidad, que de la mera transformación de unas sustancias en otras. El mercado gestiona realidades objetivas y dedica sus esfuerzos muchas veces a la simple reordenación de los bienes existentes, sin que en tal proceso tengan éstos por qué aumentar en número, con independencia de lo que al respecto se piensa debe acontecer. En vez de incrementar el número de artículos disponibles, lo que el mercado hace es transmitir información sobre los ya existentes. La crucial función implícita en la aportación de nueva información resulta perennemente infravalorada por quienes, condicionados por sus planteamientos mecanicistas o cienti-

fistas, suponen que dicha información se encuentra al alcance de todos, por lo que persisten en ignorar el papel que en los procesos de valoración desempeña la escasez relativa de los diferentes tipos de mercancías.

No deja de ser paradójico que se suela tachar de materialistas precisamente a quienes más se niegan a considerar los acontecimientos económicos en términos estrictamente materiales, es decir, en términos de cantidades físicas o sustancias materiales, sino que se guían por el cálculo en términos de valor, esto es, por el aprecio que los hombres tienen de estos objetos, y particularmente por aquellas diferencias entre costes y precios que llamamos beneficios. Es precisamente el afán de lucro lo que permite a los distintos actores no pensar en términos de cantidades materiales encaminadas a satisfacer determinadas necesidades concretas de individuos conocidos y concentrar sus esfuerzos en la optimización de ese producto global objetivo a cuyo logro colaboran con esfuerzos análogos un amplio conjunto de actores desconocidos.

En materia económica subsiste todavía un error de carácter fundamental a cuya propagación contribuyó el propio hermano de Carl Menger, Anton. Se trata del convencimiento de que «el producto del trabajo» deriva principalmente del esfuerzo físico. John Stuart Mill contribuyó probablemente más que nadie a la popularización de este viejo error al afirmar en sus *Principios de Economía Política* (1948, «On Property», libro II, cap. I, secc. 1; *Works*, II:260) que «mientras que las leyes y condiciones de la producción de la riqueza son similares a las físicas», la distribución del producto obtenido «es algo que sólo concierne a las instituciones humanas». Dicho producto, prosigue Mill, «puede la humanidad distribuirlo, individual o colectivamente, como juzgue más conveniente». De ahí su conclusión de que «la sociedad puede con plena libertad proceder a la distribución de la riqueza, según las modalidades que considere más oportunas». Al postular Mill que el problema de la producción es reducible a cuestiones meramente técnicas y que ningún nexo la une con el proceso distributivo, prefirió soslayar que el volumen alcanzado por la producción depende del *aprovechamiento* que se haga de las oportunidades existentes, lo cual, lejos de ser un problema meramente técnico, es una realidad cuajada de connotaciones económicas. El flujo de bienes obtenidos a lo largo del proceso productivo sólo puede ser elevado al máximo si los esquemas distributivos son capaces de aportar al sistema los elementos orientativos que representan los precios de mercado. El volumen total de lo que puede ser distribuido depende de los criterios en que se base la producción, criterios que, en una economía de mercado, se basan en los precios y la distribución. Es un error suponer que, «obtenida la producción», puede hacerse con ella lo que se considere más oportuno, *pues aquélla no se habría conseguido* si los individuos no hubieran generado información sobre los precios al asegurarse unas determinadas porciones del total de bienes.

Existe otro error. Al igual que Marx, también Mill sostuvo que los valores de los diferentes bienes y servicios son solamente efecto, y no también causa, de las decisiones humanas. Más adelante, al ocuparnos de la teoría

de la utilidad marginal, demostraremos lo erróneo de esta afirmación, así como del aserto de Mill según el cual «nada queda ya por descubrir en lo que respecta a la teoría del valor; encuéntrase ésta hoy plena y definitivamente elaborada» (1848, III, I, secc. 1, *Works*, II:199-200).

Ahora bien, con independencia de que se desee o no otorgar a la actividad comercial la categoría de «trabajo real», no cabe duda que, a través de ella, y en virtud de un esfuerzo de carácter puramente mental —y no muscular o físico—, se logra satisfacer mejor las necesidades de todos a nivel tanto colectivo como individual. El que un mero intercambio de bienes incremente las ganancias de cuantos en él intervienen, y el que tal operación no redunde en perjuicio de nadie (o, lo que es lo mismo, que a causa de ella nadie sea objeto de lo que algunos han denominado «explotación»), fue y sigue siendo una conclusión difícil de captar intuitivamente. A fines dialécticos, se recurre muchas veces al ejemplo de Henry Ford para demostrar que la persecución del lucro redunda, en definitiva, en beneficio de muchos. El ejemplo, aunque ilustrativo, dado que permite evidenciar claramente cómo un empresario logra beneficiar directamente a un específico grupo, y cómo de hecho lo consiguió Ford, es, sin embargo, insuficiente, ya que por lo general no es posible rastrear los muchos efectos indirectos que comporta un aumento de la productividad. La aparición, por ejemplo, de un mejor procedimiento para fabricar tuercas, fibras químicas, vidrio o papel proyectará de tal modo sus beneficios sobre toda la economía que será imposible captar concretamente todos los nexos de causa y efecto.

Como fruto de todas estas influencias, son muchos los que, aún hoy, siguen negándose a valorar debidamente ese esfuerzo meramente mental que caracteriza a la actividad comercial. Y aun cuando no se atrevan ya a identificar tal quehacer con la brujería, no dejan por ello de sospechar que, en último extremo, siempre tienen algo de truco o de poco honrado artificio. Los ingresos que proporciona suelen considerarse, por tal razón, asimilables a los logrados por ese mero azar que pone la presa al alcance del cazador o del pescador (que, por lo demás, sí realizan un esfuerzo físico).

Ahora bien, si el enriquecimiento logrado a través de esa simple «reordenación» de la realidad existente llenaba de perplejidad al hombre primitivo, mayor debió ser su asombro y suspicacia al observar la incesante actividad de búsqueda de información por parte del comerciante. En lo que atañe a su aportación productiva, el papel del transporte en la actividad comercial es hasta cierto punto percibido por el vulgo, por lo menos cuando, tras una paciente explicación,

llega a comprender la función que desempeña. Por citar un ejemplo, señalaré que la falacia implícita en la idea de que el comerciante no hace más que reordenar lo ya existente puede rebatirse fácilmente diciendo que son muchas las mercancías cuya obtención sería imposible si previamente no se hubiera concentrado en determinada zona un conjunto de recursos procedentes quizá de muy lejanos lugares. El valor relativo de tales recursos dependerá, en consecuencia, no de sus atributos físicos, sino del número de específicos conjuntos que de los mismos se logre en cada caso situar en las requeridas localizaciones. De donde se deduce que el intercambio comercial de materias primas y bienes semielaborados es un proceso crucial para la fabricación y subsiguiente disponibilidad de aquellas mercancías cuya elaboración exija (quizá en cantidades incluso meramente testimoniales) recursos que sólo en distantes lugares se encuentran disponibles. La elaboración de determinados artículos, cuyas más fundamentales materias primas sólo en determinada región se hallan concentradas, puede precisar la incorporación de ínfimas cantidades de otros ingredientes (mercurio, fósforo o algún específico catalizador, por ejemplo) que sólo existen en los antípodas. La actividad comercial, pues, crea las posibilidades de la producción física.

La idea de que tal superior capacidad productiva, e incluso ese previo proceso de concentración de los necesarios recursos, exige también la ininterrumpida búsqueda de información en un mundo siempre cambiante sigue siendo para muchos difícilmente comprensible, por muy obvio que ello resulte a cualquiera que haya llegado a advertir cómo funciona en realidad ese proceso en virtud del cual el comercio —orientado por la continua percepción de la escasez relativa de los diversos recursos en los también diversos contextos geográficos— impulsa y potencia la producción material de bienes.

Quizá sea simple ignorancia o falta de capacidad conceptual lo que, en definitiva, nutre aún entre nosotros ese persistente rechazo de la actividad comercial, aunque a ello contribuya también, sin duda, ese visceral temor del hombre hacia lo que le resulta poco familiar; ese miedo ancestral a lo mágico y sobrenatural; esa renuncia a avanzar en la marcha hacia el conocimiento a que se refiere el Génesis cuando narra la expulsión del hombre del paraíso terrenal. Todas las supersticiones, incluido el socialismo, radican en semejante cúmulo de temores.

Utilidad marginal versus macroeconomía

Aunque ese miedo puede ejercer sobre el hombre gran influencia, en realidad carece de todo fundamento. Es evidente que las actividades que ocupan nuestra atención no son *en el fondo* incomprensibles. Según hemos visto en anteriores capítulos, tanto en el ámbito de la economía como en el de la biología, los procesos de auto-organización son hoy perfectamente conocidos. De sus favorables efectos en la gestación y posterior expansión de la comunidad civilizada hemos esbozado una cierta reconstrucción racional a lo largo de los capítulos II y III (véase también Hayek, 1973).

El intercambio mercantil es productivo: incrementa la satisfacción de las necesidades humanas habida cuenta de los recursos disponibles. La civilización es tan compleja —y la actividad comercial tan productiva— precisamente porque, en un orden civilizado, los numerosos y subjetivos contextos personales difieren tanto entre sí. De manera aparentemente paradójica, la diversidad de fines individuales potencia —en mayor medida que la homogeneidad, la uniformidad y el comportamiento controlado— la posibilidad de satisfacer las humanas apetencias. Y, paradójicamente también, esa misma diversidad nos permite hacer uso de una *superior* cuota de información. Sólo un riguroso análisis del papel que desempeña el mercado permite resolver satisfactoriamente estas paradojas.

Un alza en el valor de las cosas —acontecimiento crucial en cualquier proceso mercantil— es algo que nada tiene que ver con el aumento físico del conjunto de bienes y servicios disponibles; se trata de un fenómeno que ni siquiera nuestros sentidos pueden autónomamente advertir. Es algo acerca de lo cual nada pueden revelarnos las leyes reguladoras de los acontecimientos físicos, por lo menos si se las contempla a la luz de modelos de corte mecanicista o materialista. El valor indica las capacidades potenciales que una cosa o una acción tienen para satisfacer las necesidades humanas. Se trata de un proceso que sólo puese plasmarse sobre la base del mutuo ajuste —a través de los intercambios— de las tasas (marginales) de sustitución (o equivalencia) que, según los personales criterios de los sujetos interesados, deban corresponder a cada uno de los bienes y servicios involucrados. El valor de un bien no es atributo o propiedad física del mismo, con independencia de las relaciones que existan entre él y los distintos sujetos, sino sólo un aspecto de tales relaciones que, sin embargo, permite a cualquiera tomar en cuenta, al proyectar el uso de determinados bienes, las opciones de superior

valor que su alternativo empleo facilitaría a otros. La evolución positiva del valor de las cosas sólo adquiere relevancia en la medida en que quede relacionada con los humanos propósitos. Como acertadamente nos explicara Carl Menger (1871/1981:121), el valor de cualquier artículo es «la estimación que el sujeto económico establece en relación con la importancia que los bienes disponibles tienen para potenciar sus personales apetencias y su nivel de bienestar». Los valores económicos son mero reflejo de la evolución de la capacidad de las cosas para satisfacer los distintos esquemas de prioridades de los fines que se persiguen.

Respecto a los fines, cada actor establece su personal escala de valores. Se trata, sin embargo, de un conjunto de preferencias que muchas veces el propio interesado ni siquiera puede nítidamente precisar y cuyo conocimiento, por lo general, a cualquier otro sujeto le está vedado. Ahora bien, pese a todo ello, el intercambio mercantil consigue coordinar los esfuerzos productivos de millones de actores situados en muy distintas ubicaciones y en muy diferentes situaciones patrimoniales y que, por añadidura, disponen de muy diversa información en relación con los medios que pueden utilizar. Además, todos desconocen el íntimo contenido de las específicas necesidades de los demás. Pero, a medida que va estableciéndose la trama de relaciones mercantiles, se va plasmando un hasta entonces imprevisible esquema, caracterizado por un superior nivel de complejidad, al tiempo que se van satisfaciendo las más fundamentales expectativas y apetencias de la mayoría de los individuos debido a la ininterrumpida generación de nuevos flujos de bienes y servicios.

La pluralidad de esquemas de preferencia de los diferentes fines se traduce en la asignación de una única y uniforme escala de valores relativos a los medios por cuya utilización compiten estos fines. Habida cuenta de que la mayor parte de aquéllos pueden ponerse al servicio de una gran variedad de fines de distinta importancia relativa, y dado también que muchos de ellos son entre sí sustituibles, es evidente que las escalas de valores relativos a los fines se traducirán, en definitiva, en un único conjunto de valores referentes a los medios (el expresado por la constelación de precios), esquema que no sólo dependerá de la relativa escasez de éstos, sino también de la mayor o menor oportunidad que hayan tenido sus propietarios de proceder a su intercambio.

Puesto que la inevitable evolución de las circunstancias implica la ininterrumpida adaptación a éstas de los fines perseguidos con los distintos medios disponibles, ambas escalas de valores experimenta-

rán siempre una incesante mutación. La escala de los últimos fines individuales, aunque mutante en el tiempo, mantendrá sin embargo una cierta estabilidad. La relativa a los medios, por el contrario, experimentará una incesante e inevitable fluctuación que nadie será capaz de prever ni, en general, de justificar.

El hecho de que la jerarquía de los fines goce de cierta estabilidad (que algunos atribuyen a su valor «inmanente»), mientras fluctúa tanto la de los medios, induce a muchas personas de condición idealista a sobrevalorar aquélla en detrimento de ésta. Suele considerarse rechazable someter el comportamiento personal a esquemas que gozan de tan escasa estabilidad; y quizá sea ésta la razón fundamental por la cual son precisamente quienes especialmente valoran los fines últimos los que, en contradicción con lo que su propio interés aconseja, ponen más drásticas trabas al correcto funcionamiento de ese mecanismo que les permitiría alcanzar mejor los fines deseados. Para conseguir estos fines, casi siempre será necesario perseguir previamente lo que, tanto para el interesado como para los demás, son tan sólo meras etapas intermedias. Dicho de otro modo, en algún momento en la larga cadena de opciones encaminadas a alcanzar en algún remoto momento y lugar determinado un fin desconocido, deberán adoptarse una serie de iniciativas intermedias orientadas a la consecución de objetivos muy diferentes. A tales efectos, en general, la información facilitada por los precios que el proceso de mercado va asignando a los recursos intermedios es cuanto los interesados llegan a conocer. Nadie, por ejemplo, incorporado en alguna de sus fases al proceso de fabricación de tuercas metálicas, tiene posibilidad alguna de establecer racionalmente cuándo, dónde y a qué uso será destinada (o debería ser destinada) cada una de las unidades elaboradas. Nada nos aportará la información estadística en orden a establecer cuál de las múltiples aplicaciones posibles del artículo en cuestión (o de cualquier otro artículo semejante) debe ser satisfecha y cuál no.

Ahora bien, contribuye a nutrir también esa sensación de que la escala de valores de los medios, es decir, los precios, es vulgar y rastrera el hecho de que aparentemente afecte a todos por igual, mientras que la referente a los fines últimos goza de un carácter mucho más distintivo y personal. Damos prueba de nuestra individualidad manteniéndonos fieles a nuestras personales preferencias y manifestando en ocasiones nuestro especial aprecio por la calidad. Ahora bien, sólo recurriendo a la información que proporciona el sistema de precios en relación con la relativa escasez de los medios

disponibles es posible alcanzar muchos de los fines a los que aspiramos.

El aparente conflicto entre ambas jerarquías de valores se hace aún más evidente en los órdenes extensos, en los que la mayor parte de las gentes se ganan la vida facilitando los medios necesarios a una amplia gama de desconocidos, al tiempo que reciben, a su vez, de otros igualmente desconocidos lo que precisan para satisfacer sus propias necesidades. De este modo, la única escala de valores que en realidad importa es la de los medios, que nada tiene que ver con la valoración que algún específico usuario atribuya a un medio determinado. Puesto que éstos son siempre ampliamente sustituibles entre sí, y son muchos los sujetos que los demandan —motivado cada uno de ellos por su deseo de dedicar los medios con que cuenta a determinada aplicación—, nadie estará en situación de fijar los que deberán prevalecer y, por ende, el valor de los correspondientes recursos. Ahora bien, este carácter abstracto que a la valoración de los medios otorga una función meramente instrumental contribuye también a reforzar ese desdén que la gente siente hacia los esquemas valorativos resultantes, que muchos consideran «artificiales» o poco «naturales».

Intuidas hace apenas un siglo las primeras acertadas explicaciones de tan intrigantes y hasta inquietantes fenómenos, su divulgación tuvo lugar a través de las obras de William Stanley Jevons, Carl Menger y Léon Walras, y especialmente por la Escuela Austriaca de Economía, que, siguiendo a Menger, aportó a la teoría económica la que se ha venido en llamar «revolución subjetivista» o «marginalista». Si cuanto acabamos de decir resultara para algunos extraño y de difícil comprensión, ello sería una muestra más de que los más elementales e importantes descubrimientos de esta revolución no han logrado aún calar en la opinión general. Fue la constatación de que los fenómenos económicos no pueden explicarse como simple consecuencia de anteriores acontecimientos lo que permitió a esos novedosos pensadores unificar la teoría económica en un sistema coherente. Aunque la economía clásica, es decir, eso que algunos denominan «economía política clásica», había ya desarrollado un oportuno análisis del proceso de la competencia, demostrando especialmente que el intercambio internacional fomenta la integración de los diversos órdenes económicos nacionales en otro global, sólo la teoría de la utilidad marginal proporcionó una cabal explicación de cómo se determinan la oferta y la demanda, cómo las cantidades se adaptan a las necesidades y cómo la valoración de la escasez relativa permite orientar el comportamiento de los individuos. De este modo, el or-

den de mercado quedó configurado como un proceso capaz de ofrecer a los individuos una información muy superior a la que aisladamente hubieran podido alcanzar.

El que la utilidad de determinado bien o servicio, definida como su capacidad de satisfacer una necesidad humana, difiera según los individuos parece hoy algo tan evidente que resulta sorprendente constatar que mentes cultivadas pudieran interpretar la utilidad como algo objetivo, mensurable e intrínsecamente ligado a los objetos físicos. Ahora bien, el hecho de que la utilidad de los bienes sea relativa, según sea el personal punto de vista de cada actor, y conceptualmente identificable, en modo alguno nos autoriza a establecer comparación alguna entre utilidades, ni a hablar del valor de las cosas, en términos absolutos. De manera similar, aunque las distintas personas sean capaces de establecer voluntariamente la medida en que están dispuestas a hacer frente a los costes implícitos en la obtención de diversos bienes o servicios, nada autoriza a postular la existencia de una «utilidad colectiva» que pueda ser medida. Es éste un concepto tan etéreo como la existencia de una «mente colectiva», que sólo es, en el mejor de los casos, una expresión metafórica. En este orden de ideas, por último, el hecho de que exista una general coincidencia en torno a que determinados artículos resultan para otros más o menos fundamentales que para nosotros tampoco nos autoriza a concluir que pueda establecerse una comparación interpersonal de las correspondientes utilidades.

En cierto sentido, cabe afirmar que la economía *se ocupa* más del comportamiento humano que del aspecto meramente físico de las cosas. Las valoraciones económicas no son otra cosa que interpretaciones de los hechos a la luz de su capacidad para satisfacer las apetencias humanas en cada concreta situación. En consecuencia, la ciencia económica (es decir, esa disciplina que yo prefiero denominar cataláctica [Hayek, 1973]) puede considerarse como una especie de *meta*-teoría, es decir, una *teoría acerca de* las diferentes hipótesis que los seres humanos formulan en orden a descubrir y utilizar del modo más eficaz posible los medios que les permiten alcanzar sus fines. No es, pues, extraño que quienes se dedican al estudio de las ciencias físicas se sientan como perdidos al abordar las materias que nos ocupan y se inclinen a considerar a algunos economistas más bien como filósofos que como «verdaderos» hombres de ciencia.

Pese a tratarse de un avance sin duda de carácter crucial, la teoría de la utilidad marginal fue desde el primer momento mal comprendida. Su primera formulación en el mundo de habla inglesa, debida a

W. S. Jevons, y reelaborada tras la prematura muerte de éste, nunca recibió la atención que en realidad merecía, debido a la dominante posición académica que por entonces disfrutara Alfred Marshall, quien no se atrevió a atacar las tesis defendidas por John Stuart Mill, así como a la extra-académica del mejor discípulo de Jevons, Wicksteed. El austriaco Carl Menger, co-descubridor de la teoría que nos ocupa, fue más afortunado, al contar con dos destacados discípulos (Eugen von Böhm-Bawerk y Friedrich von Wieser) que continuaron su obra y gracias a los cuales fue tomando realidad lo que hoy conocemos como «Escuela Austriaca», en la que gradualmente se fue concretando la moderna teoría económica. El marcado acento que esta escuela pone en lo que puede denominarse el aspecto «subjetivo» del valor permite elaborar un conjunto de nuevos modelos explicativos de la formación de esas estructuras que, aun cuando sean fruto de la interrelación humana, en modo alguno derivan de un intencionado designio. Sin embargo, en los últimos cuarenta años, los avances realizados en dicho campo de investigación no han obtenido la adecuada divulgación a causa de la influencia de la llamada «macroeconomía», que pretende establecer relaciones causales entre ciertas hipotéticas entidades o agregados estadísticos. Aunque concedo que tal método logre a veces establecer alguna *vaga* relación de carácter probabilístico, es incapaz de ofrecer una explicación de la íntima esencia de los procesos que tales relaciones engendran.

El error de suponer que el método macroeconómico es, además de viable, eficaz (error agravado por la constante apelación al instrumental matemático, que siempre ha impresionado al político, ayuno por lo general de formación matemática, pero que resulta ser lo más parecido a la magia que pueden practicar los profesionales de la economía) ha hecho que muchas de las opiniones que hoy determinan nuestros criterios políticos y de gobierno sigan basadas en interpretaciones ingenuas de los más cruciales procesos del quehacer económico, tales como la formación del valor y de los precios, explicaciones que intentan otorgar a tales magnitudes un carácter objetivo que, en realidad, ninguna relación guarda con los conocimientos y propósitos que orientan el comportamiento personal de la gente. Estas explicaciones son incapaces de proporcionar una interpretación adecuada del indispensable papel que desempeñan el comercio y la actividad mercantil como mecanismos coordinadores de los esfuerzos productivos de un ingente número de sujetos.

Ni siquiera algunos de los más eminentes economistas se libran de ciertos hábitos dominantes en relación con el análisis matemático del proceso de

mercado. Buen ejemplo de ello lo constituye la extendida costumbre de referirse al «nivel actual de nuestros conocimientos» y de considerar «dada» o «disponible» (o, lo que es peor, recurrir al pleonasmo que implica la expresión «datos disponibles») la información en que se basan quienes toman las decisiones económicas, lo que induce a los economistas a suponer que esta información existe no en forma meramente dispersa, sino concentrada en la mente de ciertos individuos. Tal supuesto impide advertir que el mercado competitivo no es otra cosa que un proceso encaminado al descubrimiento de información. Lo que para los investigadores constituye un «problema» que hay que resolver es algo que nunca llegan a plantearse quienes actúan en el mercado, pues nadie es capaz de conocer las circunstancias de hecho de que el mercado depende. El problema con el que éste se enfrenta no consiste en determinar cómo debe tratarse ese conjunto de conocimientos que se supone se encuentran disponibles, sino cómo puede aprovecharse la información distribuida, en forma fragmentaria y dispersa, entre innumerables actores y que ningún sujeto es capaz de poseer en su totalidad. No es un problema con el que se enfrenten los actores, sino los teóricos que pretenden hallar una explicación de su comportamiento.

La creación de riqueza no es un proceso meramente físico ni reducible a una concatenación de relaciones efecto-causa. No depende de ningún conjunto de hechos materiales objetivos, sino del aprovechamiento de la separada y diferente información poseída por millones de actores; información que, a modo de precipitado, queda recogida en los precios que orientan las posteriores decisiones. Cuando en el mercado un empresario advierte que puede aumentar su beneficio, no sólo se dedicará a perseguir tal objetivo, sino que al propio tiempo contribuirá a incrementar, en la medida de lo posible, el producto global (medido éste en unidades de cálculo por todos voluntariamente aceptadas). Estos precios proporcionan a cuantos intervienen en el mercado una información de la que depende todo el proceso de especialización y que gira en torno a las decisivas circunstancias de las que depende toda la división del trabajo: las tasas de convertibilidad (o «sustituibilidad») de los distintos recursos, considerados éstos como medios de producción o artículos de consumo capaces de satisfacer directamente cualquier específica apetencia. Para ello, de nada sirve el conocimiento del total de recursos disponibles. Tal «macroeconómico» conocimiento de diferentes «agregados» constituye una información que ni se halla disponible ni es necesaria para que cada uno pueda orientar eficazmente su personal comportamiento. Cualquier pretensión de medir un producto agregado compuesto por una gran variedad de artículos cuya concreta combinación varía constantemente carece de todo fundamento. La capacidad de estos bienes para satisfacer las necesidades deriva más

bien del adecuado uso de la información disponible. Sólo una vez incorporados los aspectos meramente físicos dentro de las valoraciones económicas será posible abordar las cuestiones que realmente importan.

Lo decisivo, no sólo en relación con la magnitud del producto global, sino también respecto a las cantidades que de cada artículo deba ofrecer el mercado, es la manera en que esos millones de individuos conocedores de las circunstancias concretas de los diferentes recursos los combinan en distintos tiempos y lugares formando diversos conjuntos entre una gran variedad de posibilidades, ninguna de las cuales podrá ser considerada como la más adecuada mientras no se conozca la escasez relativa de los diferentes elementos tal como resulta de sus respectivos precios.

El punto crucial para comprender el papel que los precios relativos desempeñan en el adecuado empleo de los recursos fue el descubrimiento efectuado por David Ricardo de la ley de los costes comparados, que, como acertadamente señalara Ludwig von Mises, podría denominarse de Ley Ricardiana de la Asociación (1949: 159-64). Sólo el conocimiento de los precios relativos permite al empresario establecer de qué manera los ingresos pueden superar los costes, pudiendo así orientar el capital, siempre escaso, a determinados proyectos. Tales signos le orientan hacia un fin invisible, la satisfacción de las necesidades de lejanos y desconocidos consumidores del producto final.

La ignorancia de los intelectuales en materia económica

Para comprender el orden de convivencia que hace posible la subsistencia de la numerosa población actual es imprescindible analizar el papel que en él desempeñan el mercado y la determinación del valor relativo de los bienes tal como lo explica la teoría de la utilidad marginal. Todo esto debería hoy resultar evidente a cualquier persona medianamente instruida. Que no sea así debe atribuirse, en mi opinión, a la desdeñosa actitud de los intelectuales hacia estas materias. Es indudable que los descubrimientos implícitos en la teoría de la utilidad marginal —es decir, que en la sociedad moderna puede el individuo, a través de la puesta en juego de sus personales conocimientos y habilidades, contribuir eficazmente a satisfacer las necesidades de la comunidad mediante el esfuerzo productivo que *libre y personalmente* decida asumir— son tan ajenos a la mente primitiva y a la dominante concepción constructivista como a las tesis socialistas.

No creo exagerado afirmar que la concepción marginalista cons-

tituye un verdadero hito en el proceso de emancipación del individuo. Por otro lado, como vimos en los capítulos II y III, a la evolución histórica del espíritu individualista debe atribuirse el que surgiera paulatinamente esa pluralidad de habilidades, conocimientos y especializaciones que tan fundamentales resultan a la buena marcha de nuestra avanzada civilización. Historiadores contemporáneos de la economía como Braudel (1981:84) han llegado por fin a admitir que tanto la actual sociedad extensa como el nivel tecnológico y los elevados índices demográficos que la caracterizan son logros que serían inimaginables sin la contribución del menospreciado intermediario mercantil en pos de su propio beneficio. La capacidad, no menos que la libertad, de ser guiados por el propio conocimiento y las propias decisiones, en lugar de someterse al espíritu de grupo, son avances del intelecto que sólo imperfectamente han aceptado nuestras emociones. A este respecto conviene advertir que, aun cuando los miembros de cualquier comunidad primitiva se avengan de buen grado a admitir la superior sabiduría de sus jefes venerados, resístense, sin embargo, a aceptar con similar talante el que, gracias a un superior nivel de información, alguien logre alcanzar con escaso sacrificio lo que otros consiguen sólo de manera más esforzada. Sigue considerándose improcedente (o por lo menos insuficientemente solidario) el que, por motivos interesados, alguien oculte información a sus semejantes, actitud que persiste pese a que desde hace tiempo se admite que la especialización es el único medio que permite aprovechar en toda su variedad la información dispersa.

En la actualidad, tales viscerales actitudes siguen condicionando tanto a la opinión pública como al acontecer político, lo que contribuye a impedir que se alcance una organización más eficaz de la producción, así como a sembrar falsas esperanzas en cuanto a la posibilidad de llevar a la práctica el ideal socialista. El que la humanidad, que debe su actual bienestar no menos al comercio que a la producción, desprecie aquél y sobreestime ésta no puede sino crear situaciones que no sólo no favorecen sino que distorsionan las actitudes políticas.

Ese profundo desconocimiento del verdadero papel que desempeña la actividad comercial, que tanto atemorizó a las agrupaciones humanas primitivas y que, posteriormente, a lo largo de la Edad Media, condujo a tantas desafortunadas intervenciones económicas, parece renacer en nuestros días bajo ropajes pseudo-científicos, pese a haber sido establecida hace mucho la correcta interpretación del proceso. Tal error contribuye poderosamente a la manipulación tec-

nocrática de la economía a través de la asunción de un conjunto de inviables iniciativas cuyo reiterado fracaso contribuye poderosamente a fomentar la desconfianza en relación con el «capitalismo». Ahora bien, esta situación se agrava cuando se aborda el examen de determinadas actividades económicas mucho más difíciles de comprender que la mera actividad comercial: el mundo del dinero y de las finanzas.

El recelo frente al dinero y las finanzas

Los prejuicios derivados de la desconfianza hacia lo misterioso alcanzan sus más altas cotas cuando se abordan las más abstractas instituciones de una civilización desarrollada en las que hoy se basa la actividad comercial. Se trata de un conjunto de comportamientos que se distinguen por su carácter general, remoto, sutil e indirecto, y que, aun cuando resultan de todo punto imprescindibles para la buena marcha del orden extenso, han comportado siempre una inveterada tendencia a ocultar sus métodos operativos. Nos referimos al mundo del dinero y restantes instituciones financieras. A partir del momento en que el simple trueque fue sustituido por el intercambio indirecto basado en el dinero, desapareció toda posibilidad de interpretar directamente el acontecer económico. Se inicia con ello una serie de procesos situados más allá de la directa percepción del más sutil de los observadores.

El dinero, ese medio de intercambio del que todos hacemos cotidiano uso, es la más incomprendida de las instituciones económicas. Junto con las cuestiones sexuales, ha dado lugar a las más absurdas fantasías. Al igual que éstas, en efecto, a todos intriga y fascina, a la vez que alarma y repele. La extensa literatura de que ha sido objeto supera probablemente a la dedicada a cualquier otra cuestión. Una somera exploración de la misma nos llevará pronto a coincidir con aquel autor que hace ya tiempo afirmó que ninguna otra realidad, incluido el amor, ha llevado a tantos hombres a la locura. Según la Biblia, «el apego al dinero es fuente de todo mal» (*I Timoteo*, 6:10). Más frecuentemente, sin embargo, prevalece con relación a él una actitud ambivalente que lo convierte a la vez en instrumento de opresión y salvaguardia de la libertad. Este medio de cambio, tan ampliamente utilizado, parece conjurar en el hombre la misma inquietud que produce cualquier proceso que rebasa su comprensión. Se trata de algo que suscita tanto el odio como el amor. Son muchos los que por todos los medios intentan lograr algunos de sus positivos efectos,

al tiempo que critican duramente otros que, sin embargo, son consustanciales a aquéllos.

El mundo del dinero y del crédito (junto con el lenguaje y la moral) es uno de los órdenes espontáneos que más se resisten al análisis investigador. Y ello hasta el punto de que, todavía hoy, siguen siendo grandes las diferencias que separan a los especialistas. Ciertos investigadores de indiscutible solvencia parecen haberse resignado a admitir que muchos de los detalles que afectan a dichos instrumentos son por completo inaprehensibles. Dada su complejidad, concluyen, lo prudente es limitarse a establecer ciertos esquemas de carácter abstracto y espontáneo que, pese a su indudable capacidad explicativa, son incapaces por naturaleza de facilitar predicción alguna acerca de la futura evolución de los acontecimientos.

Ahora bien, el mundo del dinero y las finanzas no sólo plantea serias dificultades al estudioso de la ciencia económica. Como sucede con la actividad comercial (y por razones semejantes), es abordado con la máxima reserva por parte del moralista. Diversos son los motivos que en cierto modo justifican la desconfianza de éste hacia unos mecanismos que de manera tan invisible permiten manipular y controlar tan amplio conjunto de objetivos. En primer lugar, mientras que, hasta cierto punto, es posible identificar el uso de los demás bienes económicos, los concretos y específicos efectos del uso del dinero sobre el propio sujeto y restantes actores permanecen a menudo ignotos. En segundo lugar, aun en aquellos casos en que se logre identificar algunos efectos, éstos podrán orientarse hacia fines buenos o malos, por lo que las amplias posibilidades que proporcionan a quien los controla no pueden sino despertar la suspicacia del moralista. Finalmente, su hábil empleo, así como las espectaculares ganancias obtenidas y los enormes recursos movilizados, hacen que, como sucede con el comercio, tales resultados no parezcan guardar relación alguna con el esfuerzo físico y el mérito, siendo muchas veces de carácter estrictamente inmaterial, cual acontece con los llamados «negocios sobre el papel». Si pensamos en la inquietud que entre nuestros lejanos antepasados suscitara la actividad de artesanos y herreros (dada su capacidad de transmutar las materias tratadas) y la posterior desconfianza provocada por la actividad comercial (debido a su tendencia a manipular esa intangible esencia que es el valor de las mercancías), nada de extraño tiene que también hoy siga produciendo alarma entre la mayoría la actividad bancaria, basada, aún en mayor medida, sobre procesos económicos de índole abstracta e inmaterial. Se llega en este aspecto al punto culminante de la sustitu-

ción de lo perceptible y concreto por conceptos abstractos en la configuración de las reglas que guían la conducta: el dinero y sus instituciones parecen hallarse más allá de lo físicamente accesible, comprensible y aceptable, alcanzando dominios del comportamiento cuyo tratamiento exige del observador la más sutil abstracción y en los que resulta de todo punto imposible la directa aprehensión de los casos concretos.

Así, pues, nos hallamos ante unos hechos que, si por un lado representan un importante reto para el teórico, no dejan de inquietar también al moralista. Apenas pueden uno y otro contener su alarma al advertir su incapacidad para controlar unos acontecimientos que tan profundamente nos afectan. De ahí la sensación de que todo está descontrolado o, como indica con mayor precisión la expresión alemana, *ist uns über den Kopf gewachsen* (esto nos desborda). Nada de extraño tiene, pues, que en estas materias suela adoptarse una terminología lindante con lo enfático y hasta con lo hiperbólico. Quizá muchos compartan aún la opinión de Catón el Viejo, que, según nos cuenta Cicerón (*De Oficiis*, II:89), consideraba que prestar dinero «es un crimen comparable al asesinato». Aunque los epígonos latinos de los estoicos griegos, como el propio Cicerón y Séneca, no llegaran a tales extremos, el contemporáneo tratamiento del fenómeno del cobro de interés no está científicamente mucho más justificado. Se trata, sin embargo, de cuestiones de crucial importancia si se pretende orientar convenientemente el capital hacia las aplicaciones más productivas. En relación con estas materias, no es inusual escuchar frases alusivas a «los nexos monetarios», a «la turbia persecución del lucro», al «instinto adquisitivo» y hasta a la «adopción de actitudes mafiosas» (véase Braudel, 1982b).

Ahora bien, de nada sirve el empleo de epítetos insultantes. Porque, como sucede con la moral, la ley, el lenguaje y las estructuras biológicas, las instituciones financieras son fruto de una evolución espontánea, por lo que también son susceptibles de variación y selección. Dichas instituciones son las menos satisfactoriamente desarrolladas de las estructuras sociales que se han formado espontáneamente. Pocos se atreverán hoy a defender que, a nivel internacional, el funcionamiento de nuestras valutas haya mejorado en los últimos setenta años, pues lo que antaño fuera un mecanismo fundamentalmente automático basado en un patrón metálico ha sido sustituido, bajo la guía de los expertos, por un conjunto de deliberadas «políticas monetarias» nacionales. De hecho, las más recientes experiencias han dado lugar a que se extienda cada vez más la desconfianza res-

pecto al dinero, y no por las razones que generalmente se aducen, *sino por el hecho de que los procesos selectivos han sido interferidos en este campo mucho más que en cualquier otro: la selección evolutiva ha sido totalmente eliminada por el monopolio de los gobiernos que impide toda experimentación competitiva.*

Al amparo del gobierno, el sistema monetario ha alcanzado una enorme complejidad; pero se ha dejado tan estrecho margen a la experimentación privada y a la selección entre medios alternativos, que hoy no sabemos con exactitud en qué consiste una buena moneda o cómo se la puede hacer tal. Este intervencionismo monopolisti co no es reciente: surge tan pronto como se adopta la moneda acuñada como medio de intercambio generalmente aceptado. Considerado como requisito indispensable para el funcionamiento de un extenso orden de cooperación entre seres libres, el dinero, casi desde su aparición, ha sido tan desvergonzadamente manipulado por los gobiernos, que se ha convertido en la principal causa de perturbación del proceso mediante el cual se auto-organiza el orden extenso de cooperación humana. A excepción de unos pocos periodos afortunados, la historia del tratamiento del dinero por parte del gobierno ha sido un incesante ejemplo de fraude y decepción. A este respecto, los gobiernos se han mostrado mucho más inmorales que cualquier institución privada que haya podido ofrecer dinero competitivo. No voy a repetir aquí los argumentos ya desarrollados en otra parte para demostrar que la economía de mercado podría desplegar mejor sus potencialidades si quedara abolido el monopolio del gobierno sobre el dinero (Hayek, 1976/78, y 1986:8-10).

Volviendo al tema principal de nuestro discurso, digamos que el persistente recelo frente al dinero se basa en el desconocimiento del papel que éste desempeña en el establecimiento de un extenso orden de cooperación humana y en el cálculo general de las valoraciones que rigen el mercado. El dinero es instrumento indispensable para ampliar la recíproca cooperación más allá de los límites del humano conocimiento y, consiguientemente, del cúmulo de oportunidades que el individuo es capaz de descubrir.

La condena del beneficio y el desprecio por la actividad comercial

Las objeciones formuladas por los *beaux esprits* de nuestra época —esos intelectuales a los que hemos aludido las líneas precedentes y en capítulos anteriores— no difieren mucho de las que invocaban los miembros de las comunidades primitivas. Tal es la razón que me

ha inducido a calificar de atávicas sus exigencias y añoranzas. Lo que los intelectuales, imbuidos de ideas constructivistas, más enérgicamente condenan en el orden de mercado, en el comercio, el dinero y las instituciones financieras es que los productores, comerciantes y banqueros no se ocupan de las concretas necesidades de individuos conocidos, sino de abstractos cálculos de costes y beneficios. Quienes así argumentan olvidan, o tal vez nunca han llegado a percibir, las razones que hemos venido aduciendo a lo largo de esta obra. Es precisamente la búsqueda del beneficio lo que garantiza la más eficaz utilización de los recursos disponibles y el máximo aprovechamiento de la sinergia obtenible de un amplio conjunto de iniciativas que obedecen a la misma motivación lucrativa. El magnánimo lema socialista «La producción para el uso y no para el beneficio», que en una u otra forma encontramos desde Aristóteles a Bertrand Russell, desde Einstein al arzobispo Cámara de Brasil (matizado, con posterioridad a Aristóteles, por la apostilla de que dicho beneficio se realiza «a expensas de los demás»), delata el desconocimiento de cómo la acción de distintos individuos, con acceso a informaciones diferentes que en su conjunto sobrepasan lo que cada uno de ellos puede alcanzar, multiplica considerablemente la capacidad productiva. El empresario *debe* ir más allá de determinadas prácticas y fines en orden a proporcionar medios para la producción de otros que, a su vez, servirán para producir aún otros, y así indefinidamente; es decir, en orden a propiciar una *pluralidad* de fines últimos. La orientación facilitada por los precios y los beneficios es lo único que necesita para poder contribuir más cumplidamente a la satisfacción de las necesidades de individuos a quienes no conoce. El mercado es un mecanismo meramente instrumental que podemos comparar con el catalejo que permite al soldado o al cazador, al marino o al aviador ampliar su campo de visión. El mercado pone a disposición de cuantos en él participan los medios y la información que precisan para alcanzar *lo que desean*. Pocas actitudes pueden ser consideradas hoy más irresponsables que ese olímpico desprecio de los intelectuales por los costes, especialmente si tenemos en cuenta que suelen ser ellos los que menos se informan sobre el modo de satisfacer las exigencias concretas con el mínimo sacrificio de otros posibles fines. Cegados por la indignación ante la posibilidad de que el azar otorgue ocasionalmente recompensas que no estén relacionadas con el esfuerzo realizado, no dudan en rechazar con ligereza inexcusable ese único sistema que permite la introducción de los imprescindibles procesos de experimentación.

Es realmente inconcebible que personas debidamente informadas acerca del mercado puedan honestamente condenar la búsqueda del beneficio. Tal actitud sólo puede ser atribuida a la ignorancia, aun que no dejen de jugar también en ella cierto papel otras motivaciones, que quizá resulten hasta admirables en el asceta que personalmente prefiere renunciar a las riquezas mundanas. Ahora bien, en la medida en que tales actitudes afectan al bienestar de terceros, sólo pueden ser consideradas egoístas, al imponer a otros un ascetismo que indefectiblemente los sumirá en la pobreza y en toda suerte de privaciones.

Capítulo VII

NUESTRO ENVENENADO LENGUAJE

> Cuando las palabras pierden su significado, el pueblo pierde su libertad.
>
> Confucio

Las palabras como guías de la acción

El comercio, las migraciones y la expansión y amalgama de poblaciones no sólo abrirían los ojos a la gente; la harían también más locuaz. No sólo sería ello consecuencia de que, con motivo de sus periplos comerciales, descubrieran nuevas lenguas para expresarse (que intentarían de inmediato aprender), sino que, simultáneamente, irían percibiendo la importancia de una correcta interpretación de los vocablos, especialmente de los más imprescindibles para la práctica de la actividad comercial (en un lógico intento de evitar el uso de expresiones que sus interlocutores pudieran considerar ofensivas o que de otro modo dificultaran la correcta interpretación de lo pactado). Advertirían seguidamente la posibilidad de plantearse bajo diferente prisma su tradicional concepción de la realidad. Abordaremos a continuación determinados problemas semánticos involucrados en la ininterrumpida pugna establecida entre nuestros primitivos instintos y las exigencias que la pacífica convivencia en un orden extenso plantea al hombre.

Todo actor, cualquiera que sea el estadio de civilización alcanzado, estructura en alguna medida sus percepciones sobre las categorías conceptuales que su idioma le ha habituado a asignar a determinados conjuntos de estímulos. El lenguaje que utilizamos como medio de expresión no sólo nos permite identificar y distinguir entre sí los diferentes objetos percibidos, sino también clasificar un amplio conjunto de combinaciones de sus cualidades características, según lo que esperamos de y hacemos con ellos. Tal esfuerzo clasificador,

identificador y nominador de nuestras percepciones tiene lugar a menudo de manera difusa e imprecisa. Lo importante es advertir que las expresiones que normalmente utilizamos están siempre condicionadas por nuestra propia concepción o interpretación de la realidad. Recuérdese, al respecto, la afirmación de Goethe según la cual el «conocimiento» de nuestro entorno no es otra cosa que nuestra interpretación del mismo.

Por ello son numerosas las dificultades con que tropieza el análisis o crítica de nuestras propias concepciones. Muchas de las más difundidas convicciones se basan únicamente en frases y expresiones que, al impedir muchas veces su propia formulación explícita, las ponen a cubierto de toda crítica. El lenguaje, por lo tanto, no sólo es capaz de aportar valiosos conocimientos, sino que contribuye también a aceptar muchas insensateces que luego es difícil erradicar.

Por otro lado, admitida la existencia de determinadas convenciones terminológicas, y habida cuenta de sus intrínsecas limitaciones y connotaciones, es evidente que no resultará fácil expresar con precisión cualquier idea que difiera fundamentalmente de la tradicional manera de ver las cosas. No sólo será difícil explicar —y hasta simplemente describir— lo nuevo en términos de lo antiguo, sino también abordar el análisis de aquello cuya expresión se base en criterios clasificadores ya establecidos, especialmente si éstos derivan de nuestras innatas percepciones.

Tales dificultades han llevado a algunos científicos a inventar nuevos lenguajes para sus disciplinas. Los reformadores, y especialmente los socialistas, han sentido análoga necesidad y algunos han propuesto determinadas reformas del lenguaje con el fin de ganar adeptos (véase Bloch, 1954-59). Todo ello pone de relieve la importancia que tienen tanto nuestro vocabulario como las teorías en él incorporadas. En la medida en que utilicemos un lenguaje basado en teorías erróneas, estaremos generando y perpetuando el error. Cierto es que el vocabulario tradicionalmente empleado, que tan profundamente sigue condicionando nuestra percepción del mundo y de la interrelacción humana —así como las teorías e interpretaciones incrustadas en dicho vocabulario—, sigue siendo en muchos aspectos sumamente primitivo. Surgió, en gran parte, durante épocas remotas en las que el hombre interpretaba de muy diferente manera la información facilitada por sus sentidos. Y así, mientras mucho de lo que sabemos lo aprendemos a través del lenguaje, el significado de algunos términos puede también inducirnos a grave error si seguimos empleando términos con arcaicas connotaciones al pretender expre-

sar nuestra nueva y mejor comprensión de los correspondientes fenómenos.

Un significativo ejemplo de ello es la utilización de verbos transitivos referidos a objetos inanimados, lo que les atribuye una especie de intencionalidad. Del mismo modo que la mente ingenua o inculta tiende a suponer la presencia de vida al observar movimiento, así también tiende a suponer la presencia de un alma o espíritu cuando imagina que existe intencionalidad. Las cosas se complican aún más si recordamos que, en alguna medida, la evolución secular experimentada por nuestra mente parece reproducirse a lo largo de la formación de cada cerebro individual. Jean Piaget, en su ensayo *The Childs Conception of the World* (1929:359), señala al respecto: «Inicialmente, el niño presupone la existencia de intencionalidad en todo lo que ve»; sólo más tarde establece la oportuna distinción entre la intencionalidad de las cosas en sí mismas (animismo) y la de quienes las crearon (artificialismo). Muchos son los vocablos fundamentales hoy afectados por connotaciones animísticas, especialmente entre los que hacen referencia a las cuestiones relacionadas con la formación de órdenes colectivos. No sólo el término «hecho», sino también los verbos «causar», «imponer», «distribuir», «preferir» y «organizar» —todos ellos esenciales en el análisis de los procesos de índole interpersonal—, evocan todavía en muchos la idea de la intervención de un actor personal.

El propio término «orden» constituye un buen ejemplo de vocablo que, antes de Darwin, hubiera implicado la existencia de un actor personal. A principios del siglo pasado, incluso un pensador tan agudo como Jeremy Bentham no dudó en afirmar que «el concepto de orden presupone un fin» (1789/1887, *Works:* II:339). Ciertamente, puede afirmarse que, con anterioridad a la «revolución subjetivista» que en la década de los setenta del pasado siglo tuvo lugar en el campo de la teoría económica, el estudio de cualquier problema de alguna manera relacionado con la acción humana se encontraba profundamente impregnado de «animismo», sólo en parte paliado por la influencia de Adam Smith y su postulado de la «mano invisible». Tal situación se mantuvo hasta que, en la misma década, se llegó a comprender claramente la función de guía ejercida por los precios de mercado, fruto de la competencia. Incluso hoy, a excepción de la investigación científica del derecho, el lenguaje y el mercado, el estudio del comportamiento humano sigue poderosamente condicionado por el empleo de un vocabulario fundamentalmente animista.

Los escritores socialistas constituyen un buen ejemplo de lo que venimos diciendo. Cuanto más detenidamente se analizan sus obras, más se advierte que dichos pensadores han contribuido más a perpetuar que a superar el pensamiento y el vocabulario animistas. Fijémonos, por ejemplo, en la personificación de la «sociedad» en la tradición historicista de Hegel, Comte y Marx. El socialismo, con su sempiterno abuso de dicho concepto, no es, en realidad, sino la más reciente manifestación de este tipo de interpretación animista que históricamente adoptaran las diversas religiones (cada una sobre la base de sus respectivas «deidades»). El hecho de que el socialismo sea a menudo contrario a la religión en nada disminuye su carácter fundamentalmente animista. Basándose en el postulado de que todo orden es resultado de intencionalidad, los socialistas concluyen que debe ser mejorado por obra de una mente superior. Semejante tipo de socialismo bien merece un lugar destacado en toda autorizada relación de las diversas modalidades de animismo, como la que nos ofrece E. E. Evans-Pritchard en su obra *Theories of Primitive Religion* (1965). En vista de la permanente influencia de las concepciones animistas, parece prematuro, incluso en nuestros días, estar de acuerdo con W. K. Clifford, profundo pensador coetáneo de Darwin, según el cual «para la gente instruida la idea de *propósito* no puede ya identificarse con la de *designio*, a no ser en aquellos casos en que puede probarse la intervención humana con independencia de otros factores» (1879:117).

La generalizada influencia del socialismo sobre el lenguaje empleado por los intelectuales y hombres de ciencia resulta evidente incluso en los estudios descriptivos de historia y antropología. Con razón se pregunta Braudel: «¿Quién de nosotros no ha aludido alguna vez a las expresiones *la lucha de clases, los modos de producción, la fuerza laboral, la plusvalía, el empobrecimiento relativo, la praxis, la alienación, la infraestructura, la superestructura, el valor de uso, el valor de cambio, la acumulación primitiva, la dialéctica, la dictadura del proletariado...?*» (términos todos ellos acuñados o popularizados por Karl Marx; véase Braudel, 1982b).

Con frecuencia el empleo de tal tipo de expresiones no afecta simplemente a cuestiones de hecho, sino que enmascara interpretaciones o teorías relativas tanto a los efectos como a las causas de los hechos en cuestión. También debemos especialmente a Marx la implantación del término «sociedad» en sustitución del término «estado», es decir, la organización coactiva (que es de lo que realmente se trata), sugiriendo de este modo que podemos regular deliberada-

mente el comportamiento de los individuos mediante unos métodos directivos menos traumáticos que la mera coacción. Es claro que el orden espontáneo de extenso ámbito del que venimos ocupándonos a lo largo de esta obra ha sido siempre tan incapaz de «tratar» o «actuar» sobre determinados sujetos como sobre cualquier otro colectivo como el «pueblo» o la «población». Por otro lado, los vocablos «estado» o, mejor, «gobierno», a los que con anterioridad a Hegel se hubiera normalmente recurrido (y de manera conceptualmente más justificada), incluían para Marx la idea de autoridad; el vago término «sociedad», por el contrario, le permitía insinuar que las normas sociales pueden garantizar cierto nivel de libertad.

Así, pues, aunque el significado de las palabras puede a veces aportarnos cierto conocimiento, no por ello dejan de implicar también error. Ciertas interpretaciones ingenuas, que hoy rechazamos como falsas, aunque a veces sean sumamente útiles, perviven aún en nuestro lenguaje e influyen poderosamente en nuestras decisiones. De particular interés en el contexto que nos ocupa es el hecho lamentable de que muchos términos que aplicamos a diversos aspectos del extenso orden de cooperación humana implican falaces connotaciones de primitivas formas de vida colectiva. Muchas de las palabras incorporadas a nuestro lenguaje de hoy son de tal naturaleza que, si se las emplea habitualmente, conducen a conclusiones que no sólo nada tienen que ver con el tema en cuestión, sino que se hallan en plena contradicción con la evidencia científica. Por esta razón, al redactar esta obra me impuse a mí mismo la obligación de no recurrir al empleo de los términos «sociedad» o «social» (aunque en ocasiones haya empleado locuciones relacionadas con ellos, tales como «ciencia social» y «análisis social»; y, por supuesto, los haya mantenido al citar el título de obras o pasajes de otros autores). Ahora bien, aunque, como digo, haya evitado hasta ahora *emplear* estos términos, en el presente capítulo me propongo expresamente *discutirlos* —así como algún otro vocablo semejante—, al objeto de poner de relieve las erróneas connotaciones implícitas en nuestro lenguaje, especialmente en cuanto se refiere a los órdenes y estructuras de la interacción e interrelación humanas.

La hasta cierto punto simplificada frase de Confucio que encabeza el presente capítulo constituye seguramente la más antigua versión de la idea que la misma expresa. Una fórmula más abreviada que encontré en mis primeras investigaciones deriva, al parecer, del hecho de que en el idioma chino no existe vocablo (o conjunto de caracteres) que corresponda al concepto «libertad». Recoge, sin embargo, aceptablemente la opinión de

Confucio sobre las deseadas condiciones que deben coincidir en los órdenes colectivos, según lo expresara en *Analects* (traducción de A. Waley, 1938: XIII, 3, 171-2): «Si el lenguaje es incorrecto..., la gente no tendrá dónde poner sus manos ni sus pies.» Reconozco mi deuda con David Hawkes, de Oxford, por haber sido el primero en descubrir esa más oportuna versión de un pasaje que frecuentemente he citado tal vez de manera incorrecta.

El carácter insatisfactorio de nuestro actual vocabulario político obedece al hecho de que proviene de Platón y Aristóteles, los cuales, ajenos por completo a la existencia de procesos naturales de tipo evolutivo, abordaron los problemas relativos a la humana convivencia cual si se tratara de ordenar tan sólo un específico e invariable número de individuos cuyas condiciones personales pueden ser plenamente conocidas por quienes se responsabilizan de la buena marcha del orden; o de un esquema de convivencia que, cual han pregonado los diferentes credos religiosos —incluido el socialista—, fuera fruto de previa intervención por parte de alguna mente superior. (Quienes deseen abordar más detalladamente el análisis de la influencia que el significado de los vocablos tiene en la discusión política encontrarán abundantes referencias en Demandt [1978]. En inglés, Cohen [1931] nos ofrece un ilustrativo estudio de los errores a los que da lugar el uso de los vocablos en sentido metafórico. Ahora bien, el más exhaustivo análisis realizado al respecto que ha llegado a mi conocimiento lo constituyen los ensayos publicados en alemán por Schoeck [1973] y H. Schelsky [1965:233-249]. Por mi parte, he abordado también el estudio de estas materias en algunas de mis obras anteriores: véase 1967/78:7-97; 1973:26-54; 1976:78-80.)

Ambigüedad terminológica y diferencias entre los diversos sistemas de coordinación

En otro lugar he intentado aclarar algunas de las confusiones originadas en la ambigüedad de ciertos términos tales como «natural» y «artificial» (véase apéndice A), «genético» y «cultural» y otros semejantes. También habrá advertido el lector que, en general, he preferido recurrir a la menos habitual pero más precisa expresión «propiedad plural», en lugar de la más comúnmente empleada de «propiedad privada». En torno a estas cuestiones existen, por supuesto, muchas otras confusiones y ambigüedades, algunas de las cuales han adquirido especial gravedad.

Un evidente ejemplo lo constituye la intencionada usurpación del término «liberalismo» por los socialistas americanos. Según acertadamente subrayó Joseph Schumpeter (1954:394): «Como suprema, aunque inintencionada, prueba de admiración, los enemigos del sistema de libre empresa parecen haber juzgado oportuno adueñarse de su denominación.» Lo mismo cabe decir, cada vez en mayor me-

dida, de algunos partidos centristas europeos, que, como sucede en Gran Bretaña, llevan el nombre de liberales, o, como en Alemania Occidental, incluso aseguran serlo, sin que ello les impida establecer toda suerte de coaliciones con partidos de inspiración netamente socialista. Como ya tuve ocasión de señalar hace más de veinticinco años (véase 1960, epílogo), un liberal gladstoniano no puede ya proclamarse liberal sin que se sobreentienda que suscribe el ideal socialista. No se trata, sin embargo, de algo nuevo, puesto que, ya en 1911, L. T. Hobhouse publicó un ensayo titulado *Liberalismo*, que más justificadamente debería haberse llamado *Socialismo*, al que pronto siguió otra obra titulada *Los elementos de la justicia social* (1922).

Pese a la importancia de semejante tergiversación semántica —a la que tal vez sea ya imposible poner remedio—, debemos concentrarnos, en consonancia con el tema general de este libro, en las ambigüedades e indefiniciones que acompañan a los términos que solemos emplear para referirnos a la interacción humana. Estos términos constituyen un nuevo testimonio —una prueba más— de la generalizada ignorancia que prevalece en torno a la verdadera naturaleza de los procesos que permiten coordinar el comportamiento de una ingente pluralidad de actores. La prostitución de estos términos ha llegado a extremos tales que, de seguir recurriendo a ellos, no lograremos siquiera expresar los más elementales conceptos.

Procederemos a abordar, en primer lugar, el análisis de los vocablos usualmente utilizados para designar esas dos opuestas maneras de concebir el orden de la cooperación humana, capitalismo y socialismo, dos términos a la vez confusos y políticamente sesgados. Aunque intentan aportar cierta luz sobre estos sistemas, lo cierto es que no revelan nada acerca de su verdadero carácter. En particular, el vocablo «capitalismo» (que Karl Marx desconocía aún en 1867 y que nunca empleó) «sólo fue equiparado con la antítesis del socialismo» a partir de 1902, año en que vio la luz la revolucionaria obra *Der Moderne Kapitalismus,* de Werner Sombart (Braudel, 1982a:227). Dado que comporta la idea de un sistema de convivencia puesto al servicio de los intereses de los poseedores de capital, nada tiene de sorprendente que levantase la más profunda animadversión entre quienes, sin embargo, según ha quedado repetidamente demostrado a lo largo de esta obra, son en realidad sus principales beneficiarios, a saber, los pertenecientes al proletariado. El proletariado, en efecto, no hubiera surgido ni podría hoy sobrevivir sin el concurso del ahorro. Su simple existencia habría sido de todo punto invia-

ble de no haber contado con un previo esfuerzo capitalizador. Ahora bien, como sólo gracias a dicha capitalización devino posible la actual sociedad extensa, no es extraño que, orgullosos de sus propios logros, algunos capitalistas consideraran adecuado el uso del término «capitalismo» para definir el sistema. La generalización del apelativo, sin embargo, reforzó la idea de que el esquema comporta un insoluble antagonismo de clases, supuesto que carece en realidad de todo fundamento.

Una expresión más adecuada para designar ese más extenso orden de colaboración quizá sea la de «economía de mercado», acuñada en Alemania. Pero también esta expresión adolece de graves inconvenientes. Destaquemos, en primer lugar, que la llamada «economía de mercado» no es una economía en el estricto sentido del término, sino un complejo integrador de gran número de economías individuales, con las que comparte algunas, aunque no todas, de sus características. Ahora bien, en la medida en que bauticemos a esa compleja estructura integradora de un amplio conjunto de economías individuales con un apelativo que connota la existencia de una construcción deliberada, incurriremos de nuevo en ese hábito personificador de tipo animista al que, según hemos visto, procede fundamentalmente atribuir ese cúmulo de errores en relación con el funcionamiento de los órdenes extensos, de los que luego tan difícil resulta librarse. Conviene insistir en que la economía de mercado no produce algo que quepa atribuir a un designio deliberado, sino que se trata más bien de una estructura que, aunque en algunos aspectos se asemeje a un sistema propiciador de resultados concretos, en otros —especialmente habida cuenta de que no sirve a una jerarquía única de objetivos— difiere fundamentalmente de lo que suele entenderse por una verdadera economía.

Un segundo inconveniente de la expresión «economía de mercado» es que en inglés no se puede formar un adjetivo adecuado derivado de este sustantivo, siendo, sin embargo, tal elemento de expresión de todo punto imprescindible para describir ciertos tipos de comportamiento. Por estas razones, sugerí hace tiempo (1967/1978b:90) la introducción de un nuevo término técnico, derivado de cierta raíz griega y utilizado por algún autor en un sentido muy parecido. En efecto, en 1838, el arzobispo Whately recurrió al empleo del término «cataláctica» para denominar la ciencia dedicada a la investigación de los procesos de mercado, sugerencia que fue posteriormente suscrita repetidas veces por otros autores, y que más recientemente recibió el respaldo científico de Ludwig von Mises.

Del sustantivo propuesto por Whately derivaría más tarde el adjetivo «cataláctico», término que goza hoy de amplia aceptación. El uso de una y otra expresión resulta especialmente atractivo, dado que el vocablo griego clásico del que ambos proceden —*katalattein* o *katalassein*— hace referencia no sólo al concepto de «intercambio», sino también al de «admitir en comunidad» e incluso al de «convertir al enemigo en amigo», todo lo cual nos debe hacer reflexionar sobre el alto nivel conceptual alcanzado, en lo que a estas materias atañe, por la Grecia clásica (Liddell and Scott, 1940, s.v. *Katallasso*). Fue todo esto lo que en su momento me indujo a proponer el término «catalaxia» para designar lo que hoy conocemos con el nombre de economía, ciencia que, siguiendo a Whately, bien podría denominarse «cataláctica». Creo que, dado que el primero de los mencionados vocablos es ya empleado habitualmente por algunos de mis más jóvenes colegas, mi propuesta está ciertamente justificada. Su más generalizada aceptación contribuiría en gran medida, en mi opinión, a clarificar el análisis de estas materias.

Nuestro vocabulario animista y el confuso concepto de «sociedad»

Como demuestran los ejemplos citados, en el análisis de los problemas relacionados con el comportamiento humano las dificultades de comunicación comienzan con la definición y denominación del objeto a analizar. El principal obstáculo semántico para la adecuada comprensión de los problemas que nos ocupan, que supera sin duda al que corresponde a los términos a los que anteriormente nos hemos referido, radica en la interpretación del propio término «sociedad». Y ello no sólo porque desde tiempos de Marx se ha empleado para disimular las diferencias existentes entre el concepto «gobierno» y otras «instituciones» colectivas, sino también porque, al haber sido utilizado para describir un amplio conjunto de prácticas de colaboración entre diversos agentes, su empleo en otros contextos sugiere erróneamente que todos estos sistemas son de similar especie. Por otra parte, tal vez se trata del más antiguo de los términos cuyo análisis va a ocupar nuestra atención, puesto que en la lengua latina existía ya, en efecto, el término *societas,* que, derivado de *socius,* hacía referencia al concepto de compañero o colega. Ahora bien, el vocablo que nos ocupa ha sido más tarde utilizado para describir tanto la realidad institucional existente como la relación entre varias personas. En este último sentido, que es el más usual, presupone o implica la colectiva persecución de unos objetivos compartidos que

normalmente sólo pueden lograrse a través de una colaboración consciente.

Según hemos visto, la ampliación de la cooperación humana más allá del horizonte de lo que resulta directamente aprehensible requiere que las distintas iniciativas queden cada vez más condicionadas, no por objetivos previamente consensuados, sino por abstractas reglas de conducta cuya observancia permite satisfacer de forma creciente las necesidades de gentes a quienes no conocemos, al tiempo que nuestras propias necesidades son satisfechas por gentes también desconocidas. De este modo, cuanto más se extiende el ámbito de la humana cooperación, menor será la posibilidad de establecer la debida concordancia entre las motivaciones de la gente y esos criterios que intuitivamente establecemos en relación con lo que en la «sociedad» *debe suceder*; y en mayor medida lo «social» dejará de ser la palabra clave en la descripción de los hechos, para convertirse en mera aspiración hacia un antiguo, si bien obsoleto, ideal de conducta. Se va así perdiendo progresivamente toda apreciación de la diferencia entre, por un lado, lo que de hecho caracteriza a la conducta individual dentro de determinado grupo y, por otro, el piadoso deseo de cómo *debería ser* dicha conducta (criterio establecido en concordancia con nuestros hábitos ancestrales). No sólo se llama «sociedad» a cualquier grupo de personas unidas por los más diversos tipos de relaciones, sino que, además, se concluye que tales gentes deben comportarse como lo harían en un primitivo colectivo de personas unidas por estrechos lazos de compañerismo.

El término «sociedad» se ha ido así convirtiendo en simple etiqueta para designar casi cualquier conjunto de individuos, con independencia de cuál sea la razón de su íntima coherencia o la idoneidad de su estructura. Se trata, más bien, de una cómoda expresión a la que se recurre cuando no se sabe muy bien de lo que se está hablando. Al parecer, un pueblo, una nación, una población, una empresa, una asociación, un grupo, una horda, una banda, una tribu, los miembros integrantes de una raza, de una religión, quienes participan en un mismo deporte o diversión, los habitantes de un determinado lugar, todos son, o constituyen, una «sociedad».

Ahora bien, aplicar un mismo apelativo a realidades tan dispares como el compañerismo de individuos en constante contacto personal y la estructura formada por millones de personas conectadas entre sí tan sólo por las señales emitidas por una larga e infinitamente ramificada cadena de relaciones mercantiles no sólo constituye un error de apreciación, sino que, lo que es más grave, implica también una

mera argucia orientada a disimular el intento de moldear el orden extenso según los cánones establecidos por ese instintivo compañerismo que tan grato nos resulta. Bertrand de Juvenel ha descrito así esa instintiva nostalgia por el grupo de reducida dimensión: «Se trata del primer ambiente que hemos encontrado en nuestras vidas y que, por tal razón, sigue pareciéndonos atractivo en extremo; pero todo intento de introducir en una sociedad moderna cualquier concreto aspecto del mismo es utópico y conduce a la tiranía» (1957:136).

La diferencia esencial entre estos dos modelos de convivencia consiste en que, mientras que en los colectivos de reducida dimensión cabe ajustar la actividad personal al logro de determinados objetivos consensuados, los órdenes de ámbito extenso, es decir, las auténticas «sociedades», requieren que, en la persecución de sus innumerables fines personales, los sujetos se avengan a respetar un único esquema normativo. La coordinación así establecida producirá resultados en cierto modo parecidos a los que caracterizan a los organismos dotados de capacidad cerebral, si bien sería erróneo tratar a semejante «sociedad» animísticamente, o personificarla atribuyéndole una voluntad, intención o designio. Por eso resulta tan inquietante la afirmación de un solvente especialista contemporáneo en el sentido de que quienes adopten un punto de vista utilitario deberán contemplar la sociedad «no como una pluralidad de individuos... [sino] como un a modo de gran ente personal» (Chapman, 1964:153).

Ambigüedad del término «social»

Aun cuando sea tan equívoco el sustantivo «sociedad», mucho más lo es el adjetivo «social», que probablemente se ha convertido en la principal fuente de confusión de nuestro vocabulario moral y político. La extensión de tal proceso ha tenido lugar a lo largo de los últimos cien años, período durante el cual, a partir de la Alemania de Bismark, su poderosa influencia ha alcanzado a todas las regiones del orbe. La confusión creada en los ámbitos en que más se usa dicho término es en cierta medida consecuencia del intento de describir mediante él no sólo determinados fenómenos consustanciales a diversas formas de colaboración interpersonal, tales como las que se dan en una «sociedad», sino también ciertas modalidades de colaboración que promueven la aparición y preservación de tal tipo de órdenes. En este último sentido se ha convertido, cada vez más, en un mero conjunto de exhortaciones, es decir, en una especie de consigna utilizada por los partidarios de una moral racionalista orientada

a desplazar a la moral tradicional. Con él se intenta hasta sustituir el concepto «bueno» en la designación de lo que se considera aceptable desde el punto de vista moral.

Como consecuencia de este carácter «claramente dicotómico» del término «social» —por recurrir a la acertada expresión del *Webster Dictionary of Synonims*—, constantemente se viene recurriendo a él en su doble modalidad normativa y meramente descriptiva, de suerte que lo que inicialmente tiene visos de ser mera constatación se transforma poco a poco en normativa prescripción.

En este aspecto, la influencia alemana sobre el léxico norteamericano ha sido mayor que sobre el inglés. Durante los años ochenta del pasado siglo, un grupo de estudiosos germanos, integrados en la denominada escuela ética o histórica de investigación económica, fueron paulatinamente sustituyendo la expresión «economía política» por «política social» para designar la disciplina que se ocupa del análisis de los procesos de interrelación humana. Uno de los pocos estudiosos que no sucumbieron a la nueva moda, Leopold von Wiese, destacó cuán intensa era en aquella época (denominada la «era social») la presión ejercida sobre la juventud estudiosa. En efecto, en las décadas precedentes a la I Guerra Mundial, «lo social» llegó casi a identificarse con lo religioso. Especialmente reveladora resulta la aparición en aquellos años de los denominados «pastores sociales». Nunca dejó Wiese de insistir en que «ser social» en modo alguno equivalía a «ser justo o bondadoso», ni tampoco a «ser probo a los ojos de Dios» (1917). A algunos de los discípulos de Wiese debemos interesantes estudios históricos sobre la difusión del término «social» (véase mis propias referencias en 1976:18).

La extraordinaria variedad de contextos en los que en inglés se puede hoy recurrir al término «social» queda vivamente reflejada en el *Fontana Dictionary of Modern Thought* (1977), obra a la que ya he hecho alusión. En cómica y casual coincidencia, sitúa el citado diccionario el término «social» a renglón seguido de «soap opera» (serial radio-televisivo), desgranando en el correspondiente comentario no menos de treinta y cinco combinaciones del término con uno u otro sustantivo, desde «acción social» a «totalidad social». También resulta significativo el que R. Williams, en su recopilación titulada *Key Words* (1976), al hacer referencia al término que nos ocupa, se haya visto obligado a abandonar la práctica mantenida hasta entonces de consignar con un *véase* todas las expresiones relacionadas con dicho vocablo, seguramente ante la imposibilidad de recoger tal variedad de distintas aplicaciones del mismo. Estos detalles anecdóticos me indujeron a confeccionar una elemental relación de expresiones en las que, de una u otra manera, interviene el término «social»,

con lo que pude establecer la siguiente lista de sustantivos a los que normalmente suele quedar adosado el adjetivo «social»:

acontecimiento
adecuidad
administración
ámbito
armonía
aserto
bien
característica
ciencia
círculo
composición
concepción
conciencia
conocimiento
contabilidad
contrato
crítica
cruzado
cuerpo
decisión
demanda
democracia
desarrollo
descripción
despilfarro
dimensión
discriminación
disposición
distancia
economía
economía de mercado
ente
entidad
epistemología
era
espíritu
estabilidad
estructura
estudioso
estudio
ética
etiqueta
exploración
factor
fascismo
filosofía
fin
fuerza
función
geografía
grupo
hecho
historia
ideal
implicación
inadecuidad
independencia
inferioridad
institución
interrelación
investigación
jerarquía
justicia
ley
lucha
mal
malestar
marco
marginado
medicina
medio
mentalidad
merecimiento
migración
moral
moralidad
mundo
necesidad
nivel
obligación
oportunidad
orden
organismo
orientación
paria
pasión
paz
pensador
pensamiento
placer
poder
policía
porvenir
prioridad
privilegio
problema
proceso
producto
progreso
propiedad
psicología
punto de vista
rango
realismo
reconocimiento
reforma
relación
remedio
responsabilidad
respuesta
reunión
revolución
riqueza
salud

satisfacción	solidaridad	trabajador
seguridad	status	trabajo
seguro	talento	utilidad
sistema	tensión	vida
socio	teología	virtud
Sociolekt (discurso)	teoría	voluntad

Conviene señalar que muchas de estas combinaciones se utilizan a veces en sentido negativo o crítico: así «ajuste social», por ejemplo, se convierte en «desajuste social», y lo mismo puede decirse de «desorden social», «injusticia social», «inseguridad social», «inestabilidad social», etc., etc.

Quizá no quepa concluir tan sólo de esta lista que la palabra «social» ha adquirido tal variedad de significados que carece ya de toda utilidad como medio de comunicación. Sea de ello lo que fuere, las negativas consecuencias de su empleo resultan evidentes. En primer lugar, implica una concepción de la sociedad evidentemente falaz, según hemos demostrado en anteriores capítulos, a saber, que aquello que solo es fruto de los impersonales y espontáneos procesos del orden extenso es en realidad fruto de deliberada creación. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se nos induce a *re*-elaborar algo que en realidad nunca fue intencionadamente elaborado. Finalmente, el indicado adjetivo ha conseguido vaciar de contenido a todos y cada uno de los sustantivos a los que se aplica.

Así, pues, el término «social» se ha convertido en lo que algunos norteamericanos suelen denominar un «término-comadreja», expresión sin duda derivada del verso de Shakespeare: «De cualquier canción puedo extraer la melancolía, al igual que la comadreja sorbe el contenido del huevo» (*As You Like It*, 2,5). La comadreja, en efecto, es capaz de vaciar un huevo sin perturbar su envoltura. Pues bien, de manera semejante, también el término «social» suele vaciar de contenido a cualquier palabra a la que se le aplique, aunque aparentemente nada anormal haya sucedido. Se recurre a una palabra comadreja cuando se quiere seguir haciendo uso de vocablos de los que no es posible prescindir y, al propio tiempo, evitar las implicaciones de las propias premisas ideológicas.

En cuanto al empleo en América de tal expresión, véase Mario Pei, *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (1978), autor que atribuye a Teodoro Roosevelt la paternidad, en 1918, de dicha modalidad semántica, lo que revelaría el alto nivel cultural de los estadistas americanos de

principios de siglo. Ahora bien, en vano buscará el lector en dicha obra alusión alguna al que hoy ha llegado a ser el término-comadreja por excelencia: el adjetivo «social».

Aunque el abuso de la palabra «social» no conoce fronteras, es indudable que sus manifestaciones más acusadas se dan en Alemania Occidental, cuya Constitución de 1949 recoge la expresión *Sozialer Rechtsstaat* (Estado social de Derecho), de la que posteriormente derivaría «economía social de mercado», en un sentido en nada coincidente, por cierto, con el que posteriormente le atribuyera su más conocido divulgador, Ludwig Erhard. (Éste, en conversación privada, me indicó que, a su modo de ver, ninguna razón había para *adjetivar* como «social» a la «economía de mercado», puesto que lo era por propia naturaleza.) Ahora bien, aunque las expresiones «Estado de Derecho» y «mercado» amparen conceptos claros y definidos, el atributo «social» elimina en ellos todo significado inteligible. Su reiterado uso ha acabado convenciendo a los estudiosos alemanes de que su gobierno está constitucionalmente sometido al *Sozialstaats prinzip*, lo cual equivale a afirmar, ni más ni menos, que la *rule of law* («Estado de Derecho») ha sido eliminada. Estos estudiosos no dejan de ser conscientes de la existencia de un indudable conflicto entre el *Rechtsstaat* y el *Sozialstaat,* pero zanjan la cuestión con el *Soziale Rechtsstaat* de su Constitución, la cual fue redactada por un conjunto de confusos fabianos inspirados en quien, en el siglo XIX, fuera el inventor de la expresión «Nacional Socialismo»: Friedrich Naumann (H. Maier, 1972:8).

Análogamente, el término «democracia» gozó en su día de un significado preciso. En cambio, la expresión «democracia social» o «social-democracia» no sólo se empleó para designar el marxismo radical austriaco entre las dos guerras mundiales, sino que fue adoptada más tarde en Gran Bretaña por el socialismo de tipo fabiano. Por otro lado, conviene recordar que la expresión que antaño se empleara para designar lo que hoy se conoce como «Estado social» fue la de «despotismo benevolente», y que los graves problemas que entonces planteó el intento de llevarlo a la práctica democráticamente, es decir, respetando las libertades individuales, son los mismos cuya existencia hoy se intenta disimular tras el eufemístico término «democracia social».

«Justicia social» y «derechos sociales»

Uno de los peores abusos del término «social», que aniquila totalmente el significado del sustantivo a que se aplica, estriba en el casi universal empleo de la expresión «justicia social». Ya me he ocupado de los problemas que tal abuso plantea, especialmente en el segundo volumen de *Derecho, legislación y libertad*, titulado *El espejismo de la justicia social.* Me referiré ahora brevemente a tal cuestión, dado el importante papel que ocupa en los argumentos a favor y en contra del socialismo. Como afirmó sin reservas, hace tiempo, alguien sin duda más osado que yo, la expresión «justicia social» es mero fraude semántico equiparable al que se comete al hablar de «democracia popular» (Curran, 1958:8). Buena prueba del daño intelectual producido en las generaciones más jóvenes por esta expresión lo constituye el siguiente comentario incluido en una tesis doctoral recientemente leída en la Universidad de Oxford sobre el tema de la «justicia social» (Miller, 1976): «Parece existir también un tipo de justicia que pudiéramos denominar privada.»

Suele afirmarse que el calificativo «social» es aplicable a todo aquello que reduce o elimina las diferencias de renta. ¿Por qué se califica de «social» a semejante corrección? ¿Se trata, acaso, de un método destinado a propiciar la mayoría, es decir a obtener por este medio unos sufragios que vengan a sumarse a los que ya se espera conseguir por otros cauces? Es posible que así sea, pero también es cierto que toda exhortación a que seamos «sociales» constituye un paso más hacia la «justicia social» que el socialismo propugna. Y así, el uso del término «social» se hace virtualmente equivalente a propiciación de la «justicia distributiva». Ahora bien, todo ello es radicalmente incompatible con un orden de mercado competitivo y con el aumento e incluso el mantenimiento de la población y la riqueza actuales. De este modo, por medio de tales errores, se llega a llamar «social» lo que en realidad constituye el principal obstáculo para la buena marcha de la «sociedad». Lo «social» debería más bien tacharse de antisocial.

Quizá fuéramos todos más felices si la posición de cada actor llegara a coincidir con nuestra personal opinión acerca de lo que la justicia demanda. Ahora bien, el principio de la «justicia distributiva» —según el cual cada actor debe recibir lo que moralmente merece— carece totalmente de sentido en un orden extenso de cooperación humana (o catalaxia). En efecto, en tal tipo de orden, tanto el volumen como la mera existencia de los bienes y servicios de los que

la sociedad depende vitalmente para su supervivencia exigen que la distribución de rentas tenga lugar según criterios que nada tienen que ver con cualquier consideración de tipo moral. Por las razones expuestas, procede concluir que los merecimientos morales no pueden establecerse objetivamente. En cualquier caso, la necesaria adaptación del esquema de convivencia a la evolución de la realidad exige que sean los resultados y no las motivaciones lo que determine los respectivos ingresos (Alchian, 1950:213). Cualquier orden extenso de cooperación debe adaptarse constantemente a los cambios que se producen en el entorno natural (que comprende también la vida, la salud y el vigor de sus miembros). De ahí lo absurdo de pretender que sólo cambien aquellas cosas que produzcan resultados justos. E igualmente absurda es la idea de que, en nombre de la «justicia», deba planificarse una coordinada respuesta a dicha imprevisible evolución. Nunca hubiera podido la población de nuestro planeta multiplicarse y sobrevivir (ni podrá en el futuro mantenerse en las cotas ya alcanzadas) de no haber sido aceptada la disparidad de resultados, así como la independencia (e incluso incompatibilidad) de éstos respecto a cualquier baremo moral. El esfuerzo personal, aun cuando no deje de potenciar al máximo las posibilidades personales de cualquier actor, nunca podrá garantizar *per se* el logro de determinados resultados. El sentimiento de envidia de quienes con idéntico ahínco se hayan esforzado, aunque explicable, redunda siempre en detrimento del interés general. Y así, en la medida en que éste es *realmente* nuestro propio interés, todos estamos obligados a reprimir esas viscerales reacciones y dejar que sea el mercado el que, en definitiva, establezca la remuneración material de cada individuo. No es posible de otro modo establecer ni los ingresos de cada sujeto ni los incentivos que garanticen que todos orientemos nuestro esfuerzo a aquellas ramas de la producción que en mayor medida contribuyen a potenciar el volumen del producto global. Es claro que si el logro de tales metas es moralmente deseable, debemos concluir que el mercado produce resultados altamente positivos desde el punto de vista moral.

Hoy la humanidad se encuentra dividida en dos grupos hostiles, uno de los cuales siembra expectativas que la realidad no puede colmar. Se trata de un conflicto que no puede dirimirse a través del consenso, dado que cualquier concesión a un error «de hecho» dará lugar indefectiblemente a la creación de nuevas e irrealizables expectativas. La ética anticapitalista, sin embargo, no ceja en su empeño. Sigue impulsando sin desmayo a la gente a rechazar precisamente

aquellas instituciones que garantizan incluso su propia supervivencia. En nombre de la libertad se conculca la propiedad plural, la inviolabilidad de los contratos, la competencia, la publicidad, el beneficio e incluso la moneda. Empecinados en el ilusorio convencimiento de que el hombre puede alcanzar a través de la razón cuanto demandan nuestros innatos instintos, quienes así argumentan se han convertido de hecho en una peligrosa amenaza para la civilización.

CAPÍTULO VIII

EL ORDEN EXTENSO Y EL AUMENTO DE LA POBLACIÓN

> La circunstancia que en mayor medida condiciona la prosperidad de un país es el aumento de su población.
>
> Adam Smith

La alarma malthusiana: el fantasma de la superpoblación

En los anteriores capítulos he tratado de describir cómo han conseguido desarrollarse los órdenes extensos de cooperación humana pese a la oposición de nuestras instintivas tendencias, a la angustiosa sensación de incertidumbre que el propio proceso comporta y a la general ignorancia de la economía. Todas estas rémoras aparecen de nuevo hoy, filtradas y destiladas, en las propuestas de los movimientos que pretenden utilizar medios racionales para alcanzar unos fines auténticamente atávicos. También he afirmado que si dichas iniciativas llegasen a prevalecer y pusieran fin a la economía de mercado, el orden extenso se desmoronaría a nuestro alrededor, sembrando la muerte y el sufrimiento entre toda la población. Gústenos o no, la existencia de la actual población es un hecho inamovible. Destruir su fundamento material con el señuelo de alcanzar los esquemas «éticos» y gratificantes para los instintos que postulan los socialistas implicaría la muerte de miles de millones de seres y la miseria del resto de la población (véanse mis obras 1954/1967:208, y 1983:25-29).

La íntima dependencia entre la existencia de una nutrida población y la aparición —y los beneficios— de ciertas prácticas, instituciones y modalidades de relación interpersonal es algo desde hace tiempo sabido. Uno de los más agudos pensamientos de Adam Smith sostiene que «lo mismo que el poder del intercambio ocasiona la división del trabajo, así también la extensión de esta división puede siempre quedar limitada por la extensión de aquel poder, o, en otras

palabras, por la extensión del mercado» (1776/1976:31; igualmente, los dos ensayos titulados «Fragmentos sobre la división del trabajo», en *Lectures on Jurisprudence*, 1978:582-586). También viene de antaño la idea de que quienes adoptaron las prácticas del mercado competitivo consiguieron mayor aumento demográfico y desplazaron a otros grupos que siguieron costumbres diferentes. Inspirándose en las tesis propugnadas por John Locke en su *Second Treatise* (1690/1887), el historiador norteamericano James Sullivan notó ya en 1795 que, desplazadas las tribus aborígenes norteamericanas por los colonos europeos, éstos lograron que medio millar de personas prosperasen donde antaño «un solo salvaje, dedicado a la caza, sólo alcanzaba a prolongar su mísera existencia» (1795:139). (Conviene recordar que las tribus que siguieron dedicadas a la caza como único medio de subsistencia fueron también desplazadas por otra vía: por las tribus que aprendieron a practicar la agricultura.)

Aunque los procesos de desplazamiento de unos pueblos por otros, o de unos hábitos por otros más eficaces, puede haberse producido muchas veces por la violencia, no hay razón para suponer que siempre haya sido así. Es evidente que las cosas habrán sucedido de manera diferente según hayan sido los entornos afectados. Y aunque no podamos analizar aquí estas cuestiones con mucho detenimiento, cabe imaginar muchas posibles secuencias al respecto. En algunas zonas en las que llegó a instaurarse el orden extenso y que adoptaron las nuevas prácticas, quienes fueran capaces de obtener mayor producción de un determinado campo podrían a menudo ofrecer a los ocupantes de otros territorios, como compensación por el acceso a los mismos (sin que los «invadidos» tuvieran que realizar esfuerzo alguno y los «invasores» usar la violencia), tanto o más de lo que, tras arduo esfuerzo, los primeros podían obtener de sus parcelas. Por lo tanto, ninguna necesidad tendrían los segundos de recurrir a la violencia. Por otro lado, la propia mayor población alcanzada permitiría a los colectivos de civilización más desarrollada mantener bajo su control a los más amplios territorios que otrora les habían sido imprescindibles para su supervivencia. Así, pues, muchos de estos procesos pudieron desarrollarse pacíficamente, aunque la superior capacidad bélica de las colectividades más propensas a aceptar la actividad mercantil habrá contribuido sin duda, en muchas ocasiones, a imprimir mayor celeridad a dichos procesos.

Ahora bien, aunque la extensión del mercado y el aumento de la población puedan conseguirse enteramente por medios pacíficos, no deja de haber gentes informadas y sensatas que se nieguen a admitir

la existencia de vinculación alguna entre el incremento de la población y la favorable evolución del orden civilizado. Por el contrario, ante la actual densidad de la población, y, más aún, ante la aceleración de su ritmo de crecimiento durante las tres últimas centurias, se alarman en extremo y vislumbran para la humanidad un futuro de auténtica pesadilla. Incluso un filósofo tan razonable como A. G. N. Flew (1967:60) elogió sin reservas a Julian Huxley por haberse adelantado a señalar, «cuando tal opinión no era todavía generalmente compartida, que la fertilidad de nuestra especie constituye la más grave amenaza que gravita sobre su bienestar material, tanto presente como futuro».

He afirmado reiteradamente que el socialismo constituye una amenaza para el bienestar presente y futuro de la raza humana, en el sentido de que ni el socialismo ni ningún otro sucedáneo conocido del orden de mercado pueden mantener a la actual población mundial. Sin embargo, reacciones como las que acabamos de citar, adoptadas incluso por personas que en modo alguno se consideran socialistas, sugieren que un orden de mercado que produce, y es producido por, una población tan numerosa constituye *también* un serio peligro para el bienestar de la humanidad. De donde la urgencia de deshacer semejante equívoco.

La generalizada opinión de que el crecimiento demográfico implica un progresivo empobrecimiento mundial es sencillamente un error. Se trata de una injustificable simplificación de la teoría malthusiana de la población. La teoría de Thomas Malthus constituyó en su tiempo una buena aproximación al problema, pero en las actuales condiciones es inaplicable. La idea de Malthus según la cual el trabajo humano puede considerarse como un factor de producción más o menos homogéneo (es decir, que todos los salarios son iguales, empleados en la agricultura, con los mismos instrumentos e idénticas oportunidades) no estaba lejos de la verdad en el orden económico entonces existente (una economía basada teóricamente en dos factores). Para Malthus, que fue también uno de los primeros descubridores de la ley de rendimientos decrecientes, resultaba obligado concluir que cualquier aumento de la oferta de mano de obra lleva consigo la reducción de lo que hoy denominamos «productividad marginal» y, consiguientemente, de la renta de los trabajadores, en especial cuando se ha alcanzado el óptimo aprovechamiento de las tierras más productivas. (Sobre la relación entre ambos teoremas de Malthus véase McCleary, 1953:111.)

Ahora bien, estos postulados han perdido toda vigencia en la

cambiada realidad contemporánea, en la cual el trabajo no es ya homogéneo, sino diversificado y especializado. A medida que se intensifican los procesos de intercambio y se perfeccionan los medios de comunicación y transporte, el aumento demográfico no puede sino resultar favorable a la evolución económica, ya que favorece una más acusada diversidad laboral y una aún más elaborada diferenciación y especialización, todo lo cual sitúa a la sociedad ante la posibilidad de aprovechar recursos económicos antes inexistentes y elevar así notablemente la productividad del sistema (véanse los capítulos II y III de la presente obra, así como los comentarios que haremos más adelante). La aparición de nuevas habilidades laborales, sean éstas de índole natural o adquirida, equivale, de hecho, al descubrimiento de nuevos recursos económicos, muchos de los cuales pueden gozar de carácter complementario en relación con otras líneas de producción, lo cual experimenta una ulterior potenciación debido a la natural tendencia de las gentes a aprender y practicar esas nuevas habilidades, puesto que ello les facilita el acceso a superiores niveles de vida. Cualquier zona más densamente poblada puede, por añadidura, recurrir a tecnologías que no hubieran sido aplicables de haber estado la región menos habitada. Y, en la medida en que tales técnicas sólo se practiquen en determinadas zonas del planeta, siempre será posible recurrir a su importación, a condición de que, por supuesto, se disponga del capital necesario. Ahora bien, incluso la simple pacífica convivencia propicia por sí sola una mejor utilización de los recursos disponibles de una población más numerosa.

Cuando, de este modo, la mano de obra deja de ser factor homogéneo de producción, no pueden ya aplicarse las conclusiones malthusianas, siendo en tal supuesto posible incluso que un aumento de la población *propicie la aparición de nuevos aumentos* demográficos gracias a esa más desarrollada diversificación de habilidades alcanzadas a nivel individual. La expansión demográfica puede así iniciar procesos *de ininterrumpida aceleración* hasta constituirse en el factor que fundamentalmente condicione cualquier ulterior avance de la civilización, en sus aspectos materiales o espirituales.

No es el simple aumento de la población, sino una mayor diversidad de los individuos, lo que ha facilitado el acceso a una mayor productividad. Los hombres se han hecho poderosos porque se han hecho diferentes: las nuevas posibilidades de especialización —que dependen no tanto del aumento de inteligencia en los individuos cuanto de la creciente diferenciación de éstos— proporciona las ba-

ses para un más exhaustivo empleo de los recursos naturales. Esto, a su vez, exige una ampliación de la red de servicios indirectos garantizada por el mercado a través del sistema de signos que forman los precios. A medida que el mercado va revelando siempre nuevas oportunidades de especialización, el primitivo modelo malthusiano, condicionado por la presencia de dos únicos factores, va perdiendo progresivamente su vigencia.

El generalizado temor de que el aumento demográfico que acompaña a este proceso y al mismo tiempo lo fomenta ha de conducir a un general empobrecimiento y al desastre es en gran parte fruto de un error de cálculo estadístico.

No niego que un aumento de la población pueda conducir a una reducción de los ingresos medios. Pero también esta posibilidad se interpreta erróneamente, error que deriva de comparar los ingresos medios de un número de sujetos existentes y pertenecientes a distintos tramos de renta con los ingresos medios de una población posterior más numerosa. El proletariado constituye una población *adicional* que nunca habría visto la luz del día si no hubieran surgido nuevas oportunidades de trabajo. La disminución del ingreso medio deriva del simple hecho de que un elevado aumento de la población implica generalmente un aumento proporcionalmente mayor de los estamentos más pobres en relación con los más ricos. Pero de aquí no puede concluirse que todos *tengan necesariamente* que ser más pobres como resultado de este proceso. Ningún miembro singular de una comunidad existente tiene por qué ser más pobre (aunque, sin duda, algunos que antes vivían más holgadamente puedan verse desplazados por algún recién llegado hacia situaciones menos privilegiadas). Por el contrario, quienes *ya* se hallan integrados en el proceso pueden llegar a disfrutar de un más elevado nivel de vida, aun cuando el ingreso medio mengüe a medida que nuevas gentes se sumen al colectivo en cuestión. Es una simple perogrullada que una reducción del ingreso medio es plenamente compatible con un incremento en todos los grupos de renta de tal forma que los aumentos menores en número correspondan a los económicamente mejor situados. Dicho en otras palabras, si la base de la pirámide de ingresos crece más que su altura, el ingreso medio del total será menor.

En definitiva, debemos concluir que el proceso de crecimiento beneficia más al más amplio número de pobres que al más reducido número de ricos. El capitalismo aumentó las posibilidades de empleo. Creó las condiciones en que sujetos a quienes sus padres no hubieran podido proporcionar tierras y medios de producción en

cantidad suficiente para garantizar su subsistencia y la de su prole pudieran obtenerlos de otros, y todo ello en beneficio mutuo. En virtud de este proceso pudieron vivir, aunque pobremente, y tener hijos, quienes de otro modo, sin la posibilidad de un trabajo productivo, difícilmente habrían podido alcanzar la madurez y procrear: dio existencia y mantuvo en vida a millones que de otro modo no habrían existido en absoluto y que, de haber vivido durante algún tiempo, jamás habrían alcanzado la capacidad de tener descendencia. Han sido los pobres quienes más han salido beneficiados. No le faltaba razón a Marx al decir que *el «capitalismo» ha creado el proletariado: por él pudo subsistir y sigue subsistiendo.*

Es, pues, insostenible la tesis según la cual los ricos arrebataron a los pobres aquello que, en ausencia de dicha violenta apropiación, les habría —o podría haber— correspondido.

Es la cantidad de capital disponible, junto con las acumuladas tradiciones y prácticas para la obtención y comunicación de la información, lo que determina el nivel de población que cada colectivo puede mantener. Pero sólo habrá oferta de empleo y se producirán recursos e instrumentos que sirvan a la satisfacción de las necesidades futuras de personas desconocidas, si quienes pueden invertir capital que salve el intervalo entre el desembolso presente y la ganancia futura obtienen con ello un beneficio que sea por lo menos igual que el que obtendrían de otras aplicaciones de sus recursos.

Sin los ricos, es decir, quienes fueron capaces de acumular el necesario capital, los pobres que hubieran logrado sobrevivir habrían sido mucho más pobres al verse en la perentoria necesidad de aprovechar tierras rigurosamente marginales, siempre bajo la amenaza de que la sequía u otras calamidades naturales les impidieran proporcionar alimento a sus hijos. La creación de capital modificó tales condiciones más que cualquier otra cosa. A medida que los capitalistas pudieron emplear a otras gentes en sus propios proyectos, su capacidad de garantizar la supervivencia del proletariado empezó a redundar en beneficio no sólo propio, sino también de otros. Esta capacidad fue potenciándose ulteriormente a medida que algunos individuos pudieron emplear a otras personas no ya para satisfacer directamente sus propias necesidades, sino para intercambiar bienes y servicios con otras innumerables gentes. Es, pues, evidente que no fue una simple minoría la que se vio beneficiada por la instauración de las instituciones de la economía de mercado tales como la propiedad privada, el respeto a los contratos, el libre comercio y el empleo de capital.

Sólo la envidia y la ignorancia pueden haber inducido a las gentes a criticar, en vez de encomiar, la posesión de unas riquezas superiores a lo que exige la simple satisfacción de las necesidades corrientes. La idea de que la acumulación de este capital se realiza siempre «a expensas de otros» implica el retroceso a planteamientos que, por muy evidentes que a algunos puedan seguir pareciendo, carecen actualmente de todo fundamento y hacen imposible cualquier adecuada comprensión del desarrollo económico.

El carácter regional del problema

Otra causa de confusión es la tendencia a concebir el aumento de la población en términos puramente globales. El problema de la población debe plantearse como problema regional, teniendo en cuenta los distintos aspectos que presenta en las distintas áreas. El problema real consiste en saber si el número de habitantes de determinadas regiones tiende, por la razón que sea, a sobrepasar los recursos de que pueden disponer (sin excluir los destinados al comercio con otras regiones).

En la medida en que el aumento de población derive de la mayor productividad alcanzada por los habitantes de la región en cuestión, o de una utilización más eficaz de sus propios recursos, y no de un deliberado apoyo realizado artificialmente desde fuera, no hay razón para temer. Moralmente, ningún derecho tenemos a evitar el aumento de la población en otros lugares del mundo, como tampoco tenemos el deber de fomentarlo. Por el contrario, puede realmente surgir un conflicto moral si los países económicamente desarrollados persisten en potenciar e incluso subvencionar el crecimiento demográfico en regiones como el Sahel, e África Central, en las que existen pocas posibilidades de que, en un futuro previsible, su actual población pueda mantenerse con sus propios recursos. Todo intento de mantener la población por encima del límite que permite la reproducción del capital acumulado lleva consigo una disminución del número de personas que es posible mantener. Si no se interfiere en su evolución, tales poblaciones crecerán sólo en la medida en que puedan alimentarse a sí mismas. Los países desarrollados, al impulsar el crecimiento demográfico de países como el Sahel, alientan expectativas y crean condiciones que implican obligaciones, y de este modo asumen una grave responsabilidad que, tarde o temprano, tendrán que traicionar. El hombre no lo puede todo; la constatación de sus propias limitaciones le permitirá satisfacer sus apetencias mejor

que si se deja llevar de su natural impulso a remediar remotos sufrimientos respecto de los cuales, desgraciadamente, bien poco puede hacer.

Sea de ello lo que fuere, no existe riesgo alguno de que, en un futuro razonablemente previsible, la población global del mundo supere sus recursos naturales. Todo parece apuntar más bien a que las fuerzas implicadas detendrán el proceso mucho antes de que el desastre se produzca. (Véase los estudios de Julian L. Simon [1977, 1981a y b], Esther Boserup [1981], Douglas North [1973, 1981] y Peter Bauer [1981], así como mis ensayos 1954:15 y y 1967:208.)

No hay duda de que, en las zonas templadas de todos los continentes excepto Europa, existen amplias regiones que no sólo permiten un aumento de la población, sino cuyos habitantes, con sólo aumentar la densidad de ocupación e intensificar la explotación de sus propios recursos, pueden esperar aproximarse a los niveles de riqueza, confort y civilización alcanzados por «Occidente». En estas regiones es preciso que la población aumente si se desea alcanzar los niveles de bienestar a que se aspira. Es su propio interés el que exige su potenciación demográfica. Y sería ciertamente presuntuoso, y difícilmente defendible desde el punto de vista ético, inducirles, y más aún forzarles, a contener su expansión. Aunque el intento de preservar indiscriminadamente toda vida humana en cualquier parte puede plantear serios problemas, no por ello queda nadie legítimamente autorizado a oponerse al aumento de población en aquellos grupos que pueden mantenerse con sus propios esfuerzos. Nada justifica que desde los países desarrollados se recomiende (como hizo el Club de Roma y posteriormente el libro *Global 2000*) a los menos desarrollados que «pongan fin» a su crecimiento, o que se intente interferir en sus políticas nacionales, a lo cual estos países con razón se resisten.

Algunas de las ideas en que se basan tales políticas tendentes a limitar la población son realmente indignantes. Por ejemplo, la de que los países desarrollados deberían convertir en una especie de parques naturales algunas zonas de los países subdesarrollados. Pura fantasía es la imagen idílica de unos seres primitivos, felices en su pobreza rural, que renuncian al desarrollo económico, única vía que les puede deparar lo que ellos mismos consideran fundamentales logros de la civilización. Como hemos visto, estas ventajas de la civilización exigen sacrificar ciertas tendencias instintivas y de otro tipo. Ahora bien, los países subdesarrollados deben decidir por sí mismos, individualmente, si el bienestar material y un superior nivel de cultu-

ra compensan los sacrificios que exigen. Es evidente que no se les debe obligar a modernizarse, así como tampoco sería justo que, a través de una política de aislamiento, se les impidiera aprovechar las oportunidades de la modernización.

Con la sola excepción de aquellas ocasiones en las que el aumento del número de indigentes ha inducido a los gobiernos a establecer en su favor políticas de tipo redistributivo, jamás se ha dado el caso, a lo largo de la historia, de que un aumento de la población haya repercutido negativamente sobre el nivel de vida de quienes ya habían alcanzado determinadas cotas de ingresos. Como convincentemente ha demostrado Simon, «no hay ni ha habido nunca evidencia empírica alguna en el sentido de que un aumento de la población en volumen o densidad haya tenido un efecto negativo sobre el nivel de vida» (1981a:18; véase también sus principales obras sobre el tema, 1977 y 1981b).

Diversidad y diferenciación

La diferenciación es la clave para comprender el aumento de la población, por lo que merece la pena que nos detengamos a desarrollar este punto capital. Lo que distingue fundamentalmente al hombre y constituye la razón de muchas otras específicas características suyas es su diferenciación y diversidad. Aparte de algunas pocas especies en las que la selección artificialmente impuesta por el hombre ha producido una diversidad comparable a la suya, la diversificación del hombre es única. Ésta se produjo porque, a lo largo de la selección natural, los seres humanos desarrollaron una elevada capacidad para aprender de sus semejantes. Aquí radica el hecho de que, a lo largo de la historia, el aumento demográfico haya sido no un proceso de autolimitación, sino de autoestimulación. La población humana aumenta en una especie de reacción en cadena en la que una mayor intensidad de ocupación del territorio tiende a producir nuevas oportunidades de especialización, y de este modo tiende a aumentar la productividad individual, y con ello a un ulterior aumento demográfico. Pudo así desarrollarse no sólo un más amplio conjunto de habilidades y ocupaciones, sino una más rica variedad de tradiciones culturales entre las cuales su gran inteligencia les permitió seleccionar, especialmente durante el largo periodo de la adolescencia. La subsistencia de la mayor parte de la población actual depende de esa extraordinaria flexibilidad, de esa rica diversidad de individuos cuyas diferentes habilidades les permiten diferenciarse unos de otros cada

vez más, adoptando una ilimitada variedad de combinaciones de diferentes corrientes culturales.

La diversidad a la que el aumento demográfico ha proporcionado nuevas oportunidades es esencialmente la del trabajo en sus distintas modalidades, la de la información y el conocimiento, la de la propiedad y los ingresos. Se trata de un proceso que ni es sencillo ni es causal o predecible, ya que cada aumento de la densidad de población lo único que hace es crear nuevas posibilidades que pueden o no ser descubiertas y realizadas con la debida prontitud. Sólo cuando algunas primitivas poblaciones superaron este estadio y su ejemplo pudo ser imitado, pudo acelerarse el proceso. El aprendizaje se realiza a través de una multiplicidad de canales y presupone una gran variedad de posiciones y conexiones individuales entre grupos e individuos con nuevas posibilidades de colaboración.

Una vez que la gente ha aprendido a beneficiarse de las nuevas oportunidades que el aumento de la densidad de población le ofrece (no sólo en razón de la especialización efectuada por la división del trabajo, el conocimiento y la propiedad, sino también por cierta acumulación individual de nuevas formas de capital), se forma la base para un incremento ulterior. Gracias a la multiplicación, diferenciación, comunicación e interacción en ámbitos cada vez más extensos, así como a la transmisión a través del tiempo, la humanidad se ha convertido en una realidad distinta, conservando ciertos rasgos estructurales capaces de producir efectos beneficiosos para un ulterior aumento de sus miembros.

A lo que sabemos, el orden extenso es probablemente la más compleja estructura del universo, una estructura en la que los organismos biológicos que han alcanzado una elevada complejidad han adquirido la capacidad de aprender, es decir, de asimilar parcialmente ciertas tradiciones suprapersonales que les permiten adaptarse puntualmente a una estructura supercambiante de un nivel aún más elevado de complejidad. Paso a paso, se van superando los impedimentos que en cada momento se oponen al incremento de la población; éste, a su vez, proporciona la base para un aumento ulterior, y así sucesivamente, todo lo cual alimenta el desarrollo de un proceso progresivo y acumulativo que no tiene por qué detenerse hasta que todas las regiones fértiles y productivas de la tierra hayan alcanzado una densidad demográfica parecida.

El centro y la periferia

Y quizá sea así como acabe el proceso en cuestión. Disiento de esa terrorífica visión según la cual la humanidad acabará apiñada sobre la superficie del planeta. Tal vez la historia de la explosión demográfica esté llegando a su fin o, por lo menos, acercándose a un nivel de mayor estabilidad. El más elevado crecimiento demográfico nunca se produjo en las zonas de economía de mercado desarrolladas, sino más bien en su periferia, es decir entre aquellos menesterosos que carecen de tierras fértiles y equipos productivos que les permitan sobrevivir, pero a quienes los «capitalistas» pueden ofrecer nuevas oportunidades de supervivencia.

Ahora bien, incluso esas zonas periféricas de la economía están hoy en trance de desaparición. En efecto, pocos son ya los países situados en esa periferia, ya que el explosivo proceso de expansión demográfica ha alcanzado, durante las últimas generaciones, hasta los más remotos confines de la tierra.

Así, pues, existen poderosas razones para rechazar la extrapolación a un indefinido futuro de la tendencia, observada en los últimos siglos, hacia un explosivo aumento demográfico. Podemos esperar —y es de prever— que, agotada la reserva de población de que hasta ahora se han nutrido las corrientes migratorias que intentaban incorporarse al orden extenso, disminuirá esa expansión poblacional que a tantos preocupa. Al fin y al cabo, esa tendencia nunca ha aparecido en colectivos que hayan disfrutado de un elevado nivel de bienestar económico. No disponemos de datos suficientes para prever en qué momento alcanzará la curva de aumento su punto de inflexión, pero es indudable que habrá de transcurrir mucho tiempo antes de que nos hallemos ante los horrores que evoca la fantástica imagen de un indefinido e ineluctable aumento de la humanidad.

Entiendo que el problema ya no es tan grave. En mi opinión, el crecimiento demográfico está a punto de tocar techo —si no es que ya lo ha tocado—, y la población, en lugar de aumentar, más bien tenderá a disminuir. Aunque no cabe precisar mucho al respecto, será seguramente en la última década del presente siglo cuando el aumento de la población alcance su punto máximo, para entrar posteriormente en declive, a no ser que se le estimule deliberadamente.

Ya a mediados de la década de los sesenta, la tasa anual de crecimiento en las regiones en vías de desarrollo alcanzó en torno al 2,4%, para descender luego al nivel actual del 2,1%. Durante aquellos años, el aumento de población en los países más desarrollados

había empezado ya a descender. Así, pues, después de alcanzar su máximo histórico a mediados de los sesenta, la tasa de aumento demográfico parece haber iniciado su declive (Naciones Unidas, 1980, y J. E. Cohen, 1984:50-51). Según Cohen, «la humanidad ha empezado a practicar o experimentar la restricción que rige en las demás especies».

Un más detallado examen de la evolución demográfica en la periferia de las economías desarrolladas permite comprender mejor el proceso en cuestión. Los ejemplos más significativos nos los ofrecen tal vez esas grandes ciudades —México, El Cairo, Calcuta, São Paulo, Yakarta, Caracas, Lagos o Bombay— que, en los países hoy en vías de desarrollo, han visto más que duplicada su población en un corto espacio de tiempo y donde los recintos de las antiguas urbes han quedado cercados por suburbios o chabolas.

El aumento de población que ha tenido lugar en estas ciudades deriva del hecho de que la gente que vive en la periferia de las economías de mercado, pese a obtener indudables ventajas de su participación en las mismas (al disponer, por ejemplo, de una más adecuada asistencia médica, de una mejor información en todos los campos y de unas más avanzadas instituciones y prácticas económicas), sin embargo no han llegado aún a adaptarse plenamente a las tradiciones, esquemas morales y costumbres de estas economías. En muchos casos, siguen practicando hábitos de reproducción propios de modalidades de convivencia que nada tienen que ver con la economía de mercado, como sucede, por ejemplo, con esa instintiva reacción que induce a los estamentos más pobres, ante la más leve mejoría de su nivel de vida, a incrementar su descendencia al objeto de asegurarse una más cómoda ancianidad. Estas viejas costumbres están hoy en vías de regresión —y en algunos lugares a ritmo extraordinariamente rápido— a medida que esas comunidades periféricas, especialmente las más cercanas al centro, van asumiendo hábitos que les permiten regular mejor su propagación. Al fin y al cabo, una de las razones del atractivo que ejercen los grandes centros comerciales es la posibilidad de asumir, a través de la imitación, tipos de comportamiento que garantizan la consecución de los objetivos de la gente.

El estudio de estas barriadas marginales, en sí mismo interesante, permite también ilustrar algunas de las cuestiones antes planteadas. No es cierto, por ejemplo, que la población campesina situada en las proximidades de estas ciudades haya sido sacrificada a expensas de las barriadas marginales, sino que más bien ha resultado beneficiada

por el crecimiento de las ciudades. Éstas han permitido alimentar a millones de seres que, de otro modo, o hubieran perecido o no habrían ni siquiera llegado a ver la luz de no haberse incorporado (ellos o sus padres) a estos núcleos urbanos. Quienes emigraron a las ciudades (o a sus zonas periféricas) no lo hicieron por entender que la población de la gran urbe los recibiría amablemente, proporcionándoles puestos de trabajo y equipos productivos, ni por el bienintencionado consejo de sus «vecinos» rurales de mejor posición, sino más bien siguiendo los rumores acerca de otras gentes desconocidas (procedentes tal vez de algún remoto valle de montaña) que también lograron sobrevivir gracias a su integración en el proceso expansivo de la gran ciudad, a la que acudieron con la esperanza de encontrar un puesto de trabajo remunerado. Todos ellos lograron sobrevivir gracias a su personal ambición, o al mero deseo egoísta de alcanzar un más elevado nivel de vida, y no porque confiaran en la beneficencia de nadie, lo que no empece para que los resultados superaran con creces lo que ésta, en el mejor de los casos, hubiera podido ofrecer. La gente procedente del campo aprendió de las señales del mercado —aunque difícilmente podía comprenderlo en términos abstractos— que la parte de la renta no consumida por los ricos de las ciudades se destina a la constitución de los fondos de capital y de los flujos salariales requeridos, facilitando así la supervivencia a quienes no han recibido de sus padres tierras cultivables y los instrumentos para trabajarlas.

Sin duda, a algunos les resultará difícil admitir que las poblaciones integradas en los barrios marginales prefirieran deliberadamente esas nuevas modalidades de ganarse el sustento a las de su antiguo entorno campesino, que tan bucólicamente suele idealizarse. Y, sin embargo, como ocurría con los campesinos irlandeses e ingleses que Engels encontraba en los barrios bajos del Manchester de su tiempo, eso es precisamente lo que ha ocurrido.

La miseria de estas zonas periféricas se debe fundamentalmente a la aguda marginalidad económica que indujo a los campesinos a abandonar el agro y fijar en ellas su residencia. Tampoco cabe olvidar al respecto los negativos efectos «cíclicos» que los propios gobernantes del tercer mundo introducen en sus economías a través de sus programas intervencionistas, así como su inclinación, siguiendo las sugerencias de ciertos reformadores sociales, a proteger los intereses de los grupos laborales ya establecidos, eliminando así la potencial oferta de trabajo de la que esos colectivos periféricos podrían beneficiarse.

Finalmente —y es aquí donde a veces puede observarse el proceso de selección en su forma más pura—, los efectos de la moral en que se basa el sistema de mercado no repercuten de manera más dura y manifiesta sobre quienes ya han aprendido a practicarla de una forma relativamente más elaborada, sino más bien sobre los recién incorporados, que aún no la han asimilado convenientemente. Quienes viven en las zonas periféricas no suelen observar plenamente las nuevas prácticas, por lo que casi siempre se les considera como «indeseables» y a menudo incluso al límite de la criminalidad. Estas gentes sufren personalmente el primer impacto que ciertas prácticas de una civilización más avanzada producen sobre quienes sienten y piensan aún conforme a la moralidad de la tribu y de la aldea. Sin embargo, por muy doloroso que resulte para ellos este proceso, no por ello dejan de ser los principales beneficiarios de la división del trabajo impuesta por la práctica de los negocios; muchos de ellos van cambiando gradualmente sus hábitos, logrando así una mejor calidad de vida. Por lo menos un mínimo cambio de conducta por su parte es condición indispensable para que puedan integrarse en el más amplio grupo establecido y poder así obtener una parte cada vez mayor del producto total.

Lo que decide qué sistema ha de prevalecer es el número de personas que cada sistema de normas es capaz de mantener. Estos sistemas normativos no son necesariamente los que las masas (de las que los habitantes de las zonas marginales son tan sólo un dramático ejemplo) han adoptado ya plenamente, sino los que practican ciertos núcleos de población a cuya periferia se agolpan numerosos potenciales adherentes deseosos de participar en el creciente producto global. Quienes adoptan al menos parcialmente las prácticas del orden extenso, beneficiándose de ello, lo hacen a menudo sin percatarse de los sacrificios que tales cambios pueden entrañar. No es sólo el primitivo campesinado quien tiene que aprender tan duras lecciones: también los conquistadores militares que consiguen dominar a una población, llegando incluso a destruir sus élites, tienen que acabar comprendiendo, a veces muy a su pesar, que para disfrutar de los beneficios de esas poblaciones tienen que aceptar sus prácticas.

El proletariado debe su existencia al capitalismo

En los restantes apartados de este capítulo resumiré algunos de mis principales argumentos, destacando varias de sus implicaciones.

Si preguntamos qué es lo que más debe la humanidad a las prácticas morales que llamamos capitalistas, la respuesta es: su propia supervivencia. La acusación socialista que atribuye la existencia del proletariado a la explotación de grupos que habrían podido mantenerse por sí mismos no pasa de ser una pura ficción. La mayor parte de los individuos que actualmente constituyen el proletariado ni siquiera habrían llegado a existir de no habérseles proporcionado los medios de subsistencia. Aun cuando puedan *sentirse* explotados, y los políticos no dejen de fomentar esos sentimientos para conseguir poder, la mayor parte del proletariado del mundo occidental, así como la numerosa población de los países en desarrollo, deben su existencia a las oportunidades que los países desarrollados les han proporcionado. Es ésta una situación que no se circunscribe al mundo occidental y a los países subdesarrollados. Los países comunistas como la Unión Soviética pasarían hambre si los países occidentales no les proporcionaran el sustento necesario, a pesar de lo cual no faltan en Occidente quienes se resistan a admitir que el mantenimiento de la población del mundo, incluyendo la de los países comunistas, sólo es posible manteniendo eficaces y mejorando las bases de la propiedad privada en que se sustenta el orden extenso.

El capitalismo ha introducido también una nueva forma de obtener recursos que *libera* a las gentes, y a menudo también a sus descendientes, al independizarlas respecto a los grupos familiares y tribales. Y ello se produce incluso cuando al capitalismo se le impide desplegar todas las posibilidades que es capaz de ofrecer; tal es el caso de los monopolios establecidos por algunos grupos organizados de trabajadores, como los sindicatos, que crean una escasez artificial de ciertos tipos de trabajo impidiendo así que accedan a trabajar quienes estarían dispuestos a hacerlo por un salario inferior.

Es en estos casos donde más claramente aparece la ventaja de sustituir las concretas metas particulares por normas abstractas. Nadie anticipó lo que sucedería. Ni el deseo consciente de fomentar la expansión demográfica ni el interés por determinadas formas de vida ya conocidas produjo semejante resultado. No siempre quienes fueron los primeros en adoptar las nuevas prácticas (el ahorro, la propiedad privada y otras semejantes), o sus directos descendientes, disfrutaron de mejores oportunidades de supervivencia. Estas prácticas no aseguran la supervivencia de ningún sujeto *en particular*, sino que más bien tienden a incrementar las *oportunidades* (o expectativas, o probabilidades) de una más rápida propagación del *grupo*. Tales resultados jamás fueron ni deseados ni previstos. Es posible que algu-

nas de estas prácticas hayan implicado una subestimación de ciertas existencias personales, una predisposición a sacrificar ciertos sujetos a través del infanticidio, el abandono de ancianos y enfermos, o a eliminar a los elementos peligrosos, en orden a mejorar las perspectivas de supervivencia y multiplicación del resto de la población.

Difícilmente puede sostenerse que el aumento de la población sea bueno en sentido absoluto. Lo único que afirmamos es que dicho efecto, es decir, el aumento de determinadas poblaciones que se someten a precisas normas de conducta, conduce a la selección de aquellas prácticas cuya vigencia se convierte en causa de una ulterior multiplicación. (Como ya indicamos en el capítulo I, tampoco se pretende sugerir que la evolucionada moral que limita e incluso elimina ciertos sentimientos innatos deba suplantar a éstos por completo. Nuestros innatos instintos siguen siendo importantes en nuestras relaciones con quienes nos son más próximos, así como en algunas otras situaciones.)

Ahora bien, si la economía de mercado prevaleció sobre otros tipos de orden porque permitió a los grupos que adoptaron sus normas una mayor pujanza demográfica, entonces *el cálculo de los valores del mercado equivale a un cálculo en vidas humanas*: quienes se adaptaron a él hicieron lo que en mayor medida contribuyó a aumentar la población, aun cuando no persiguieran este objetivo.

El cálculo de costes es un cálculo de vidas

Aunque el concepto de «cálculo de vidas» no debe entenderse literalmente, tampoco se trata de una metáfora. Si bien no existe una simple relación cuantitativa entre la preservación de vidas humanas y la acción económica, no debe infravalorarse la importancia de los últimos efectos del orden de mercado. Cuestión ésta que merece algunos comentarios adicionales. Cuando se trata de sacrificar unas pocas vidas en aras de otras muchas, no debe olvidarse que, por lo general, aquéllas corresponden a seres *desconocidos*.

Aunque nos desagrade enfrentarnos con los hechos, continuamente nos vemos obligados a adoptar tales decisiones. En las decisiones públicas o privadas, las desconocidas vidas individuales no constituyen valores absolutos. Los constructores de carreteras, de hospitales o de equipos eléctricos nunca podrán extremar al máximo la prevención de accidentes mortales sobre la base de que, afrontando los correspondientes costes, siempre será posible reducir el riesgo general sobre la vida humana. Cuando el cirujano militar aplica tras

la batalla el *triage*, es decir, permite que muera uno que podría ser salvado, porque el tiempo que debería emplear en él puede dedicarlo a salvar otras tres vidas (véase Hardin, 1980:59, quien define el *triage* como «el procedimiento que salva el mayor número de vidas»), no hace otra cosa que realizar un cálculo de vidas humanas. Es este un nuevo ejemplo que ilustra cómo la alternativa entre salvar un mayor o menor número de vidas confirma nuestra manera de enjuiciar las cosas, aunque sólo sea como un vago sentimiento acerca de lo que debe hacerse. Ahora bien, la exigencia de salvar el mayor número de vidas no significa que todas las vidas deban considerarse igualmente importantes. Puede ser más importante salvar la vida de un médico, en el ejemplo aducido, que la de uno cualquiera de sus pacientes, pues en caso contrario ninguno sobreviviría. Es evidente que algunas vidas son más importantes en el sentido de que crean o preservan otras vidas. El buen cazador o el defensor de la comunidad, la madre fértil y acaso también el hechicero pueden ser más importantes que un mayor número de niños o ancianos. De la vida de un buen jefe puede depender la de muchos otros. Y la de un sujeto altamente productivo puede ser más valiosa para la comunidad que la de otros individuos adultos. *No es el número actual de vidas lo que la evolución tiende a maximizar, sino el potencial flujo de existencias futuras.* Si en una determinada comunidad se lograra preservar en vida a los varones y mujeres en edad fértil, así como a los sujetos encargados de garantizar su seguridad y manutención, difícilmente quedaría afectada la perspectiva de un aumento futuro, mientras que la muerte de todas las mujeres por debajo de los cuarenta y cinco años acabaría con toda posibilidad de preservar la estirpe.

Ahora bien, aunque, por esta razón, en un orden extenso todas las vidas desconocidas deben ser valoradas por igual —y en nuestros propios ideales nos hemos acercado bastante a esta finalidad en lo que respecta a la acción del gobierno—, este criterio no ha regido nunca en el pequeño grupo o en nuestras innatas respuestas, por lo que cabe plantearse la cuestión de la moralidad o bondad del principio.

En definitiva, como acontece con cualquier organismo vivo, la principal «finalidad» a que tienden tanto la estructura física del hombre como sus tradiciones es la producción de otros seres humanos. En esto la humanidad ha obtenido un enorme éxito, y su esfuerzo consciente será plenamente eficaz sólo si, con o sin conocimiento de ello, contribuye a alcanzar este resultado. Carece de sentido preguntarse si las acciones que llevan a este fin son realmente «buenas»,

especialmente si con ello se pretende saber si nos «gustan» los correspondientes resultados. Pues, según hemos visto, jamás hemos sido capaces de elegir nuestros esquemas morales. Pese a la tendencia a interpretar la bondad en sentido utilitarista, a proclamar que lo «bueno» es lo que produce los resultados apetecidos, esta pretensión no es ni verdadera ni útil. Aun limitándonos al sentido más usual, observamos que la palabra «bueno» expresa generalmente lo que la tradición nos dice que debemos hacer, aun cuando no sepamos por qué, lo cual no obsta para que tratemos siempre de justificarlo racionalmente. En nuestra mano está, sin embargo, dilucidar cuál, entre las muchas y conflictivas normas que la tradición nos presenta como buenas, contribuye en determinadas condiciones a preservar y multiplicar los grupos que las observan.

La vida no tiene otro objetivo que la vida misma

La vida persiste sólo en la medida en que es capaz de mantener su propia continuidad. Dejando aparte la cuestión relativa a *para qué* se vive, es indudable que hoy la mayor parte de los hombres viven *a causa* del orden de mercado. Hemos accedido a la civilización por el aumento de la población, el cual a su vez es fruto de la civilización: podemos ser pocos y salvajes, o muchos y civilizados. Si la población se redujera al nivel de hace diez mil años, la humanidad no podría preservar la civilización. Aun en el supuesto de que los actuales conocimientos se conservaran en archivos y bibliotecas, podrían ser utilizados en muy escasa medida si no existiera un número suficiente de individuos que desempeñaran las tareas requeridas por una amplia especialización y división del trabajo. De producirse un holocausto nuclear, toda la sabiduría acumulada en los libros no libraría a los pocos miles de supervivientes de tener que volver a la vida de los primitivos cazadores y recolectores, aunque probablemente se acortaría el tiempo total que la humanidad tendría que permanecer en tal situación.

A medida que las gentes lograron ir mejorando su posición mediante la subordinación de sus concretas metas comunitarias a normas abstractas que les permitían participar en un proceso de ordenada colaboración que nadie era capaz de vigilar o estructurar, y que nadie había podido prever, fueron creando situaciones no intencionadas y a menudo incluso no deseadas. Tal vez nos desagrade el hecho de que nuestras normas se formaran principalmente porque tenían capacidad para aumentar la población, pero en la actualidad

poco cabe hacer al respecto, si es que alguna vez algo pudo hacerse, ya que nos encontramos ante una situación insoslayable. La población actual es muy numerosa y sólo una economía de mercado puede garantizar su supervivencia. Gracias al desarrollo de los medios de información, los hombres pueden hoy en cualquier parte del mundo conocer los altos niveles de bienestar que es posible alcanzar. La mayoría de los que viven en algunas de las zonas menos densamente pobladas sólo pueden acceder a estos niveles mediante un aumento de la población posibilitada por la aplicación de la economía de mercado, la cual contribuirá, a su vez, ulteriormente a incrementar el número de habitantes.

Puesto que incluso el actual número de habitantes sólo puede preservarse y asegurarse mediante la aceptación de unos principios generales, es nuestro deber —si no queremos condenar a millones de hombres a la inanición— oponernos a las pretensiones de ciertos idearios que tienden a destruir los principios básicos de esta moral, tales como la institución de la propiedad plural.

En todo caso, nuestros deseos y preferencias son en gran parte irrelevantes. Con independencia de que *deseemos* o no un ulterior aumento de la producción y de la población, debemos en todo caso —aunque no sea más que para mantener la población y la riqueza actualmente existentes y para protegerlas, en la medida en que podamos, contra cualquier calamidad— esforzarnos en conseguir, en las condiciones más favorables, al menos por algún tiempo y en muchas zonas geográficas, un ulterior aumento de la población.

Aun cuando no he intentado abordar la cuestión de si, de poder hacerlo, la humanidad optaría o no por incorporarse a la civilización, el simple examen de las cuestiones analizadas pone de relieve dos importantes conclusiones. En primer lugar, el espectro de una explosión demográfica que sembraría por doquier la miseria carece, como hemos visto, de todo fundamento. Desde el momento en que tal peligro queda eliminado, si consideramos las realidades de la vida «burguesa» —y no las utópicas ensoñaciones de una vida exenta de dolor, conflictos, incumplidas expectativas y hasta de condicionamientos morales—, parece juicioso concluir que las ventajas y oportunidades de la civilización ejercen una poderosa atracción sobre quienes aún no disfrutan de ellas. Pero la cuestión de si la civilización es o no deseable carece probablemente de respuesta definitiva sobre la base de tales especulaciones. El segundo aspecto que conviene destacar es que cualquier decisión que pretenda mantener un mínimo de objetividad a este respecto tiene que tener en cuenta

cómo de hecho reaccionan quienes tienen la posibilidad de elegir, lo que ciertamente no es nuestro caso. La rapidez con que de ordinario los habitantes del Tercer Mundo —en contraste con los intelectuales formados en Occidente— se esfuerzan por participar de las ventajas que les ofrece el orden extenso, aunque ello comporte vivir durante algún tiempo en las miserables barriadas de la periferia, ofrece un significativo paralelismo con las reacciones del campesinado europeo a la introducción del capitalismo urbano, las cuales nos demuestran que de ordinario la gente elige la civilización cuando tiene posibilidad de hacerlo.

Capítulo IX

LA RELIGIÓN Y LOS GUARDIANES DE LA TRADICIÓN

> La religión, incluso en su forma más burda, sancionó las normas morales mucho antes de la era del razonamiento artificial y de la filosofía
>
> Adam Smith

> Y otros reputaron poco sensato seguir siempre lo que dicta el corazón
>
> Bernard Mandeville

La selección natural a través de los guardianes de la tradición

Antes de concluir esta obra, quisiera hacer algunas observaciones informales —no pretenden ser otra cosa— acerca de la relación entre el tema de este libro y la función de las creencias religiosas. Estas observaciones pueden desagradar a algunos intelectuales, pues sugieren que éstos, en su largo conflicto con la religión, se han equivocado muchas veces y a menudo no han sabido valorar los contenidos de la religión.

Nos hemos referido en repetidas ocasiones a la desgarrada situación en que la humanidad se ha encontrado entre dos formas diferentes de ser. Por un lado, están las actitudes y emociones propias de los pequeños grupos, en los que la humanidad ha vivido durante más de cien mil años y en los que los miembros de la colectividad se ayudan unos a otros persiguiendo unos fines comunes. Curiosamente, estas arcaicas actitudes y emociones son hoy defendidas por ciertas tendencias racionalistas y por el empirismo, el hedonismo y el socialismo asociado a las mismas. Por otro lado, tenemos el más reciente desarrollo en la evolución cultural, según el cual ya no servimos principalmente a nuestros inmediatos allegados ni perseguimos fines comunes, sino que se han formado unas instituciones, unos

sistemas morales y unas tradiciones que han producido y en la actualidad mantienen un número de individuos enormemente superior al existente en etapas anteriores, individuos que, en buena medida pacíficamente a través de la competencia, persiguen una multiplicidad de fines diferentes elegidos por ellos mismos en colaboración con otros miles de personas a quienes jamás conocerán.

¿Cómo pudo suceder esto? ¿Cómo pudieron transmitirse de generación en generación unas tradiciones que a veces resultaban incómodas e incomprensibles, cuyos efectos, por lo general, era imposible apreciar y prever y contra las que, incluso, se combatió apasionadamente?

Una primera respuesta podemos encontrarla en la idea de la que parte esta obra, es decir la evolución del orden moral a través de la selección de los grupos: sólo los grupos que se comportan conforme a ese orden logran sobrevivir y prosperar. Pero hay algo más. Si estas normas de conducta no surgieron de la comprensión de los beneficiosos efectos producidos por el establecimiento de un extenso orden de cooperación hasta entonces inimaginable, ¿de dónde pudieron surgir? Y, más importante aún: ¿cómo pudieron vencer la fuerte oposición del instinto y, más recientemente, de los ataques de la razón? Aquí es, precisamente, donde interviene la religión.

Las costumbres y tradiciones, adaptaciones no racionales al medio, pueden más fácilmente guiar la selección cuando cuentan con el apoyo del totem y del tabú, o bien de creencias mágicas o religiosas nacidas de la tendencia a interpretar cualquier orden humano conocido en términos animísticos. Al principio, la principal función de tales constricciones sobre la acción del individuo pudo haber consistido en servir de signo de identificación entre los miembros del grupo. Más tarde, la fe en los espíritus que castigan a los transgresores reforzó la vigencia de estas constricciones. «Los espíritus se representan generalmente como guardianes de la tradición... Nuestros antepasados viven actualmente como espíritus en el otro mundo... Se enojan y nos castigan cuando no respetamos las costumbres» (Malinowsky, 1936:25).

Pero esto no es suficiente para que se produzca una verdadera selección. Es preciso, además, que estas creencias y los ritos y ceremonias asociados a ellas desplieguen su eficacia en otro nivel. Las prácticas comunes deben tener la oportunidad de producir sus efectos positivos sobre un grupo en forma progresiva antes incluso de que la selección por la evolución pueda ser efectiva. Mientras tanto, ¿cómo se transmiten de generación en generación? Al revés que las

cualidades genéticas, las culturales no se transmiten automáticamente. La transmisión o no transmisión de generación en generación son contribuciones tan positivas o negativas al acervo de tradiciones como pueda serlo cualquier contribución individual. Probablemente, se han precisado muchas generaciones para asegurar la continuidad de determinadas tradiciones y su real difusión. Ciertas creencias míticas han sido tal vez necesarias para conseguir este efecto, especialmente cuando se trataba de normas de conducta que chocaban contra los instintos. Una explicación meramente utilitarista o incluso funcionalista de los diferentes ritos o ceremonias es insuficiente e incluso improbable.

Debemos en parte a las creencias místicas y religiosas —y, en mi opinión, especialmente a las monoteístas— el que las tradiciones beneficiosas se hayan conservado y transmitido al menos durante el tiempo necesario para que los grupos que las aceptaron pudieran desarrollarse y tuvieran la oportunidad de extenderlas a través de la selección natural o cultural. Esto significa que, nos guste o no, debemos en parte la persistencia de ciertas prácticas, y la civilización que de ellas resulta, al apoyo de ciertas creencias de las que no podemos decir que sean verdaderas —o verificables, o constatable— en el sentido en que lo son las afirmaciones científicas, y que ciertamente no son fruto de una argumentación racional. Pienso a veces que, por lo menos a algunas de ellas y como señal de aprecio, deberíamos llamarlas «verdades simbólicas», ya que ayudaron a quienes las asumieron a «fructificar, a multiplicarse y llenar la tierra y dominarla» (*Génesis*, 1:28). Incluso aquellos, entre los que me encuentro, que no están dispuestos a admitir la concepción antropomórfica de una divinidad personal deben reconocer que la prematura pérdida de lo que calificamos de creencias no constatables habría privado a la humanidad de un poderoso apoyo en el largo proceso de desarrollo del orden extenso del que actualmente disfrutamos y que, incluso ahora, la pérdida de estas creencias, verdaderas o falsas, crearía graves dificultades.

En todo caso, la visión religiosa según la cual la moral está determinada por procesos que nos resultan incomprensibles es mucho más acertada (aunque no exactamente en el sentido pretendido) que la ilusión racionalista según la cual el hombre, sirviéndose de su inteligencia, inventó la moral que le permitió alcanzar unos resultados que jamás habría podido prever. Si reflexionamos sobre esta realidad, podemos comprender y apreciar mejor a aquellos clérigos que, en cierta medida escépticos respecto a la validez de algunas de

sus doctrinas, persisten no obstante en enseñarlas ante el temor de que el abandono de la fe conduzca a una degeneración de la conducta moral. No les falta razón, y hasta el agnóstico tendrá que admitir que debemos nuestros esquemas morales, así como la tradición que no sólo ha generado la civilización, sino que ha hecho posible nuestra supervivencia, a la fidelidad a tales requerimientos, por más infundados científicamente que puedan parecernos.

La innegable conexión *histórica* entre la religión y los valores que originaron y siguen sosteniendo nuestra civilización, tales como la familia y la propiedad plural, no significa sin embargo que exista una conexión *intrínseca* entre lo religioso y esos valores. Entre los fundadores de religiones a lo largo de los dos últimos milenios no han faltado quienes se opusieran a la propiedad y a la familia. *Pero las únicas religiones que han sobrevivido han sido aquellas que defienden ambas instituciones.* Tal es la razón de que parezca poco prometedor el futuro del comunismo, contrario como es tanto a la propiedad como a la familia (y no menos a la religión). Creo, por lo demás, que el comunismo es también una religión que tiene sus días contados y que en la actualidad se encuentra en proceso de rápido declive. En los países comunistas y socialistas podemos observar actualmente cómo la selección natural de las creencias religiosas va marginando a los que son incapaces de adaptarse.

La decadencia del comunismo a que me refiero ha tenido lugar, por supuesto, principalmente en aquellos países en los que se ha aplicado, donde no ha podido menos de defraudar las utópicas esperanzas. Pero sigue vigente aún en el corazón de muchas personas que no han experimentado sus reales efectos: en ciertos intelectuales de Occidente y entre los pobres de las zonas periféricas del orden extenso, es decir en el Tercer Mundo. Entre los primeros se va abriendo paso la idea de que resulta inaceptable un racionalismo del tipo criticado en este libro. Persiste, sin embargo, la necesidad de algo firme a lo que agarrarse, y de este modo se vuelve a una curiosa versión de la dialéctica hegeliana que conduce a la ilusión de que la racionalidad puede coexistir con un sistema de creencias cerrado a toda crítica por la incuestionada entrega a una «totalidad humanística» (que, en realidad, es sumamente racionalista en el preciso sentido constructivista que hemos criticado en esta obra). En palabras de Herbert Marcuse, «la libertad real de la existencia individual (y no meramente en sentido liberal) sólo es posible en una *polis* específicamente estructurada, en una sociedad "racionalmente" organizada» (citado en Jay, 1973:119. Para comprender lo que esta racionalidad significa, véase *ibidem*, 49, 57, 60, 64, 81, 125 y *passim*). En los países del Tercer Mundo, la «teología de la liberación» tal vez adopte una especie de nacionalismo que producirá un nuevo radicalismo religioso, con desastrosas consecuencias para unas gentes que ya se encuentran en una desesperada situación económica (véase O'Brien, 1986).

¿Cómo puede la religión contribuir a preservar las costumbres benéficas? Aquellas costumbres cuyos beneficiosos efectos escapaban a la percepción de quienes las practicaban sólo pudieron conservarse durante el tiempo suficiente para demostrar su positiva labor selectiva en la medida en que pudieron contar con el respaldo de fuertes creencias en poderes sobrenaturales o mágicos que contribuyeron eficazmente a desarrollar esta función. Cuando el orden de la interacción humana se hizo más extenso, cercenando de este modo las exigencias de los instintos, dicho orden pudo mantenerse durante algún tiempo debido a su completa y continua dependencia de ciertas creencias religiosas, falsas razones que influyeron sobre los hombres para que éstos realizaran lo que exigía el mantenimiento de una estructura capaz de alimentar a una población más numerosa (véase Apéndice G).

Ahora bien, así como la creación del orden extenso no fue fruto de previa intencionalidad, así tampoco existe razón alguna para suponer que el apoyo derivado de la religión haya sido deliberadamente fomentado, o que haya existido a este respecto una especie de «conspiración». Es ingenuo suponer —especialmente si tenemos presente cuanto hemos dicho sobre la *imposibilidad* de prever los efectos de nuestros esquemas morales— que unas élites ilustradas calcularan fríamente los efectos de los distintos sistemas morales, eligieran entre ellos el más adecuado y trataran de persuadir a las masas, recurriendo para ello a la «noble mentira» platónica, y, bajo los efectos de una especie de «opio del pueblo», doblegarlas a los calculados intereses de sus propias reglas. Es cierto que la elección entre distintas versiones de una creencia religiosa básica se debió a menudo a la oportunista intervención del brazo secular. Además, en muchas ocasiones, se ha apoyado a la religión por deliberados, y a veces incluso cínicos, motivos políticos; pero casi siempre se trataba de disputas circunstanciales, con escasa incidencia de fondo sobre los largos períodos evolutivos, en los cuales la cuestión de si las normas preferidas contribuyeron a incrementar la comunidad era más decisiva que cualquier cuestión acerca de si cierta camarilla dominante pudo servirse de la religión durante algún período determinado.

Al describir y valorar estas cuestiones surgen también ciertos problemas de lenguaje. El lenguaje ordinario no sirve para establecer con la suficiente precisión las necesarias distinciones, especialmente cuando entra en juego el concepto de conocimiento. Por ejemplo, ¿interviene el *conocimiento* cuando un sujeto se comporta habitualmente de tal modo que, sin que él lo advierta, incrementa la probabi-

lidad de supervivencia no sólo para él y su familia, sino también para otras muchas personas que le son desconocidas, sobre todo cuando se recurre a esa práctica por motivos del todo diferentes y totalmente inadecuados? Es evidente que lo que le hizo comportarse adecuadamente no es lo que comúnmente se entiende por conocimiento racional. No podemos calificar de «emotivas» tales prácticas adquiridas, ya que es claro que no siempre obedecen a lo que legítimamente podemos denominar emociones, aunque no deja de ser cierto que algunos factores, tales como el miedo a la desaprobación o al castigo (divino o humano), son suficientes a menudo para apoyar o preservar determinados hábitos. En muchos si no en la mayoría de los casos, consiguieron triunfar aquellos grupos que se mantuvieron fieles a un «ciego hábito» o aprendieron a través de la enseñanza religiosa máximas como la que afirma que «la honradez es la mejor política», desplazando así a otros grupos más inteligentes que «razonaron» de otro modo. Como estrategias para la supervivencia, tanto la rigidez como la flexibilidad han desempeñado importantes papeles en la evolución biológica; y la moral que adoptó la forma de normas rígidas ha sido a veces más eficaz que otras normas más flexibles cuyos partidarios trataron de guiar su práctica, o alterar su curso, de acuerdo con determinados hechos y previsibles consecuencias, es decir recurriendo a lo que de manera más justificada cabe denominar conocimiento.

En lo que a mí respecta, debo decir que me considero en igual medida incapacitado tanto para negar como para afirmar la existencia de ese Ser sobrenatural que otros denominan Dios. Admito que no entiendo lo que con este término se pretende expresar. Por supuesto, rechazo las interpretaciones antropomórficas, personales o animísticas a través de las cuales muchos pueblos han intentado dar un significado a ese término. La concepción de un ser que actúa a la manera de los hombres o de la mente humana la considero más bien producto de la arrogante sobreestimación de las capacidades de nuestro intelecto. No puedo atribuir significado preciso a palabras que en la estructura de mi pensamiento, o en mi concepción del mundo, carecen de sentido. Por todo ello, no sería honesto por mi parte emplear tales expresiones como si expresaran una creencia religiosa.

Durante mucho tiempo he dudado si debería incluir aquí esta nota personal, pero al fin me decidí a hacerlo considerando que el apoyo de un agnóstico declarado puede ayudar a otras personas religiosas más convencidas a seguir avanzando en la búsqueda de con-

clusiones con las que pueda estar de acuerdo. Tal vez lo que muchos pretenden expresar al hablar de Dios es justamente una personificación de esa tradición de la moral o de los valores que hizo que su grupo pudiera sobrevivir. La fuente del orden que la religión adscribe a una divinidad concebida antropomórficamente —el mapa o la guía que enseña a moverse con éxito dentro de la totalidad— podemos ahora interpretarla como algo no al margen del mundo físico sino como una de sus características, demasiado compleja para que cualquiera de sus partes pueda ofrecer una «imagen» o un «diseño» de la misma. Así, las prohibiciones religiosas de la idolatría, de la construcción de ídolos, están más que justificadas. Sin embargo, es posible que la mayor parte de la gente pueda concebir la tradición abstracta sólo como una Voluntad personal. Si ello es así, ¿no se sentirán inclinados a encontrar esta voluntad en la «sociedad», en una época en la que una explicación más trascendente podría ser tachada de superstición?

De esta cuestión puede depender la supervivencia de nuestra civilización.

APÉNDICES

Apéndice A

«Natural» frente a «artificial»

El común lenguaje científico y filosófico está tan profundamente influido por la tradición aristotélica, tan ajena a su vez al concepto de evolución, que las distintas dicotomías y contrastes no sólo son incapaces de captar correctamente los procesos subyacentes a los problemas y conflictos que analizamos en el capítulo primero, sino que incluso constituyen un obstáculo para su adecuado conocimiento. Seguidamente examinaré algunas de estas dificultades de clasificación, con la esperanza de que una más adecuada apreciación de los obstáculos pueda contribuir a una mejor comprensión.

Podemos comenzar con el término «natural», fuente de muchas controversias y erróneas interpretaciones. El significado original de la raíz latina de «natural», lo mismo que de la raíz griega de su equivalente «físico», deriva de verbos que denotan distintos tipos de crecimiento (*nascor* y *phyo*, respectivamente; véase Kerferd, 1981:111-150). De ahí que pueda designarse adecuadamente como «natural» todo aquello que ha crecido espontáneamente y no ha sido diseñado deliberadamente por un sujeto. En este sentido, nuestra moral tradicional, fruto de una evolución espontánea, es algo natural, no artificial, y por ello podemos justamente considerar tales normas tradicionales como «ley natural».

No es así, sin embargo, como suele entenderse el concepto de ley natural. Más bien, el término «natural» suele reservarse para designar las tendencias innatas e instintivas, las cuales (como vimos en el primer capítulo) se hallan a menudo en conflicto con normas de conducta más evolucionadas. Si el término natural se reserva para estas tendencias innatas, y si —lo que es peor— se considera «bueno» tan sólo lo que contribuye a preservar una situación existente, particularmente el orden propio del pequeño grupo o de la comunidad inmediata, tendremos entonces que calificar de «innaturales» y «malos» incluso los primeros pasos dados hacia el establecimiento de normas superiores y la consiguiente adaptación a nuevas condiciones, es decir, los primeros pasos hacia la civilización.

Ahora bien, si la palabra «natural» debe emplearse para designar lo innato y lo instintivo, y la palabra «artificial» para significar lo que es fruto de un plan deliberado, los resultados de la evolución cultural (como, por ejemplo, las normas tradicionales) no podrán incluirse en ninguna de ambas

buir semejante concepción a alguien que afirmó que «las normas morales no son conclusiones derivadas de la razón» (1739/1886:II, 235), errónea interpretación que sólo pudo ocurrírsele a un racionalista cartesiano como C. V. Helvetius, en quien, como es sabido, se inspiró Jeremy Bentham para elaborar su propia construcción (véase Everett, 1931:10).

Aunque en Hume, así como también en las obras de Bernard Mandeville, podemos observar la gradual aparición de los gemelos conceptos de formación de órdenes espontáneos y evolución selectiva (véase Hayek, 1967/78:250, 1963/67:106-121 y 1967/78a:249-266), en realidad fueron Adam Smith y Adam Ferguson los primeros en aplicar sistemáticamente este planteamiento. Las obras de Smith marcan el comienzo de un enfoque evolucionista que poco a poco fue desplazando la estática visión aristotélica. A menudo se ha ridiculizado el decimonónico entusiasmo que proclamara que sólo la Biblia superaba en importancia a *La riqueza de las naciones*. Pero tal vez no se exageró tanto. Incluso un discípulo de Aristóteles como Tomás de Aquino no dudó en afirmar que *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur*, es decir, que muchas cosas que nos son útiles no se producirían si se prohibieran a rajatabla todos los pecados (*Summa Theologica*, II, ii, q. 78 i).

Mientras algunos consideran a Adam Smith como padre de la cibernética (Emmet, 1958:90, Hardin , 1961:54), los recientes análisis de los cuadernos de notas de Charles Darwin (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) sugieren que la lectura de Adam Smith en el crucial año 1838 condujo a Darwin a su decisiva intuición.

Así, pues, fueron los filósofos morales escoceses del siglo XVIII los que dieron el primer impulso hacia una teoría de la evolución, hacia la variedad de disciplinas conocidas hoy como cibernética, teoría general de los sistemas, sinergética, autopoiesis, etc., así como hacia la comprensión del superior poder de autorregulación del sistema de mercado, e igualmente la evolución del lenguaje, la moral y el derecho (Ullman-Margalit, 1978, y Keller, 1982).

Sin embargo, Adam Smith ha seguido siendo blanco de ironías, incluso entre los economistas, muchos de los cuales no han comprendido que el análisis del proceso de autoordenación debe ser la tarea clave de toda ciencia del orden de mercado. Otro gran economista, Carl Menger, poco menos de un siglo después de Adam Smith, percibió con toda claridad que «este elemento genético es inseparable de la concepción de la ciencia teórica» (Menger, 1883/1933:II, 183; véase su anterior empleo del término «genético» en Menger, 1871/1934:I, 250).

Fueron en gran medida estos esfuerzos orientados a la comprensión de la formación de la interacción humana mediante la evolución y la espontánea estructuración de un orden los que convirtieron estos planteamientos en el principal instrumento para tratar esos fenómenos complejos para cuya explicación no sirven las «leyes mecánicas» de causación unidireccional (véase Apéndice B).

En los últimos años, la aplicación creciente del método evolucionista ha influido tanto en el desarrollo de la investigación que un informe del congreso celebrado en 1980 por la *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärtze* llega a afirmar que «para la moderna ciencia de la naturaleza el mundo de las cosas y de los fenómenos se ha convertido en un mundo de estructuras y órdenes».

Tales recientes avances en el campo de las ciencias naturales han demostrado cuánta razón tenía el profesor norteamericano Simon N. Patten cuando, hace casi noventa años, escribía que «así como Adam Smith fue el último moralista y el primer economista, así también Darwin fue el último economista y el primer biólogo» (1899, XXIII). Sin embargo, la aportación de Smith fue muy superior: el modelo por él elaborado se ha convertido en un poderoso instrumento de investigación en muchas ramas de la ciencia.

Nada ilustra mejor la derivación humanista del concepto de evolución que el hecho de que la biología se haya apropiado del vocabulario empleado por las ciencias humanas. El término «genético», convertido ahora tal vez en el término técnico clave de la teoría de la evolución biológica, se empleó, al parecer, por primera vez en su forma alemana (*genetisch*) (Schulze, 1913:I, 242) en los escritos de J. G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) y C. M. Wieland (1800), mucho antes de que Thomas Carlyle lo introdujera en Inglaterra. Fue empleado especialmente en la lingüística después de que Sir William Jones descubriera en 1787 el origen común de las lenguas indoeuropeas; y cuando éste fue elaborado en 1816 por Franz Bopp, la concepción de la evolución cultural era ya un lugar común. Volvemos a encontrar este término en 1836 en la pluma de Wilhelm von Humboldt (1977:III, 389 y 418), quien en la misma obra arguye que «si se concibe la formación del lenguaje, como parece natural, como algo sucesivo, resulta necesario adscribirle, como a todo lo que se origina en la naturaleza, un sistema de evolución». (Agradezco al Profesor R. Keller, de Düsseldorf, sus informaciones sobre este punto.) ¿Fue simple casualidad el que Humboldt fuera también un gran defensor de la libertad individual? Tras la publicación de la obra de Charles Darwin hallamos diversos juristas y lingüistas (conscientes de su parentesco con autores de la antigua Roma [Stein, 1966, cap. 3]) que afirmaban haber sido «darwinistas antes de Darwin» (Hayek, 1973:153). Sólo después de la aparición de *Problems of Genetics* de William Bateson (1913) el término «genética» se convirtió rápidamente en el nombre distintivo de la evolución biológica. Aceptamos este significado moderno, fijado por Bateson, aplicado a la herencia biológica a través de los «genes», para distinguirlo de la herencia cultural transmitida a través del aprendizaje, lo cual no significa que entre ambos procesos pueda siempre establecerse una precisa distinción. Ambas formas de transmisión hereditaria interactúan con frecuencia, especialmente cuando la herencia genética determina lo que puede o no puede ser transmitido mediante el aprendizaje (es decir, culturalmente).

Apéndice B

La complejidad de los problemas de la interacción humana

Aun cuando los especialistas en ciencias físicas suelen ser reacios a reconocer la mayor complejidad de los problemas referentes a la interacción humana, lo cierto es que, hace ya más de un siglo, en 1877, un sabio de la categoría de James Clerk Marxwell escribió en 1877 que la expresión «ciencia física» se emplea a menudo «en un sentido más o menos restringido para designar aquellas ramas de la ciencia en las que los fenómenos considerados son de un carácter más simple y abstracto, excluyendo la consideración de aquellos otros más complejos como los que se observan entre los seres vivos». Y más recientemente, un Premio Nobel de Física, Louis W. Alvarez, afirmaba que «en la actualidad la física es la más simple de todas las ciencias... Pero en el caso de un sistema infinitamente más complicado, por ejemplo la población de un país en desarrollo como la India, es imposible encontrar el mejor modo de cambiar la situación presente» (Alvarez, 1968).

Los métodos y modelos mecánicos de la simple explicación causal son cada vez menos aplicables a medida que avanzamos en los fenómenos complejos. En particular, los cruciales fenómenos que determinan la formación de las complejísimas estructuras de la interacción humana, es decir, los valores económicos y los precios, se resisten de plano a toda teoría meramente causal o «nomotética», debiendo ser explicados en términos de efectos articulados en un amplio número de elementos diferentes que jamás nos será posible observar o manipular individualmente.

Sólo la «revolución marginalista» de los años 1870 fue capaz de ofrecer una explicación satisfactoria del proceso de mercado que Adam Smith había descrito muchos años antes sirviéndose de la metáfora de la «mano invisible», recurso que, a pesar de su carácter metafórico e incompleto, fue sin embargo la primera descripción científica de los procesos de autoordenación. James y John Stuart Mill, por el contrario, fueron incapaces de concebir la determinación de los valores del mercado en forma distinta de la determinación causal debida a un limitado número de factores, lo cual les impidió, como les sucede a muchos «físicos» modernos, comprender el carácter de autorregulación que caracteriza a los procesos de mercado. La generalizada aceptación de los descubrimientos realizados por la teoría de la utilidad marginal se retrasó considerablemente debido a la gran influencia que James Mill ejerció sobre Ricardo, así como a la propia obra de Karl Marx. El intento de establecer explicaciones monocausales en estas áreas (ulteriormente prolongado en Inglaterra a través de la decisiva influencia de Alfred Marshall y su escuela) persiste en la actualidad.

Fue tal vez John Stuart Mill quien desempeñó el papel más importante en esta historia. Desde muy pronto, manifestó una tendencia favorable al socialismo, adquiriendo de este modo un gran prestigio ante los intelectua-

les «progresistas», erigiéndose en guía del liberalismo y ganándose la reputación de «Santo del Racionalismo». Probablemente, condujo al socialismo a más intelectuales que cualquier otra persona: el fabianismo estaba formado en sus comienzos por grupos de colaboradores suyos.

Mill se cerró toda posibilidad de comprender la función de guía de los precios a causa de su doctrinaria convicción de que «nada hay en las leyes del valor que sea claro en la actualidad o para cualquier escritor futuro» (1848/1965, *Works*:III, 456), convicción que le llevó a creer que «las consideraciones relativas al valor se ciñen únicamente a [la distribución de la riqueza] y nada tienen que ver con su producción» (1848/1965, *Works*:III, 455). Era incapaz de comprender la función de los precios al aferrarse al supuesto de que tan sólo un proceso de causación mecánica, determinada por unos pocos hechos observables, constituye una explicación legítima basada en un modelo análogo al de las ciencias naturales. A causa de la influencia que las ideas de Mill ejercieron durante largo tiempo, la «revolución marginalista» que se produjo treinta y cinco años más tarde tuvo un efecto explosivo.

Es oportuno recordar aquí que sólo seis años después de la publicación del libro de Mill, H. H. Gossen, pensador casi totalmente ignorado, anticipó la teoría de la utilidad marginal reconociendo claramente la incidencia de la producción extensa sobre el valor indicativo de los precios e insistiendo en que «sólo con el establecimiento de la propiedad privada se puede disponer de un criterio para determinar la cantidad óptima en la producción de cada mercancía, dadas determinadas circunstancias... El primer requisito para preservar la existencia de la sociedad humana es indudablemente el mantenimiento de la mayor propiedad privada posible» (1854/1983:254-5).

A pesar de la perniciosa influencia ejercida por sus obras, tal vez debamos exonerar en alguna medida a Stuart Mill si tenemos en cuenta el apasionamiento que sintió por la mujer que más tarde había de ser su esposa, con cuya muerte, según él, «este país ha perdido su mente más excelsa» y quien, según su propio testimonio, «guiada por sus nobles sentimientos..., nunca se detuvo ante la perfecta justicia distributiva como tarea suprema, propugnando consiguientemente el establecimiento de una sociedad totalmente comunista en la práctica y en el espíritu» (1965, *Works*:XV, 601; véase también Hayek, 1951).

Dejando a un lado la influencia que Mill haya podido ejercer, debemos destacar el empeño con que la economía marxista intenta todavía hoy explicar los fenómenos altamente complejos de la interacción humana en términos de simples efectos causados, como si se tratara de fenómenos mecánicos y no de prototipos de esos procesos de autoordenación que nos permiten encontrar una adecuada explicación de los fenómenos altamente complejos. Debemos recordar, sin embargo, que, como observa Joaquín Reig (en su introducción a la versión española de la *Teoría de la explotación* de Böhm-

Bawerk*), parece que el propio Karl Marx, después de leer las obras de Jevons y Menger, abandonó completamente el empeño de ultimar su obra sobre el capital. Si realmente fue así, sus discípulos han demostrado ser menos inteligentes que él.

Apéndice C

El tiempo y la formación y réplica de las estructuras

El hecho de que ciertas estructuras puedan formarse y multiplicarse porque otras estructuras semejantes pueden transmitir sus propiedades a otras (sometidas a eventuales variaciones), así como el que los órdenes abstractos puedan experimentar un proceso de evolución a lo largo del cual pasan de una estructura a otras diferentes sólo porque el esquema ya existe, ha dado a nuestro mundo una nueva dimensión: la flecha del tiempo (Blum, 1951). A lo largo del tiempo van surgiendo nuevas formas que antes no existían: estructuras que se perpetúan y evolucionan y que, aunque estén representadas en todo momento sólo por una determinada concreción material, se convierten en realidades distintas que persisten en diversas manifestaciones a través del tiempo.

La posibilidad de formar estructuras a través de un proceso de réplica proporciona a los elementos que cuentan con esta capacidad de acción mayores oportunidades de multiplicarse. Serán seleccionados con preferencia para la multiplicación aquellos elementos que pueden integrarse en estructuras más complejas, y el aumento de sus miembros conducirá a la formación de un mayor número de tales estructuras. Semejante modelo, una vez establecido, se convierte en elemento constitutivo del orden del mundo, lo mismo que cualquier objeto material. En las estructuras de interacción, los modelos de actividades de los grupos se determinan por prácticas que los individuos transmiten de generación en generación; y estos órdenes conservan un carácter general solamente a través de un cambio constante (adaptación).

Apéndice D

Alienación, marginación y reivindicaciones de los parásitos

Quisiera hacer unas breves reflexiones sobre los temas indicados en el título de este apéndice.

1. Como hemos visto, es prácticamente inevitable el conflicto entre las emociones del individuo y lo que de él se espera en un orden extenso: los instintos innatos tienden a quebrantar el conjunto de normas aprendidas

---

* Unión Editorial, 1976.

que constituyen el fundamento del orden civilizado. Pero sólo Rousseau trató de justificar literaria e intelectualmente los impulsos instintivos que la gente cultivada había considerado hasta entonces expresión de mera incultura y grosería. El hecho de considerar lo natural (léase «instintivo») como bueno o deseable es, en su obra, expresión de nostalgia de lo simple, lo primitivo, e incluso lo bárbaro, basado en la convicción de que se pueden satisfacer los propios deseos en lugar de someterse a los grilletes supuestamente inventados e impuestos por intereses egoístas.

En una forma más suave, la decepción ante el fracaso de nuestra moral tradicional en proporcionar una mayor felicidad ha encontrado recientemente su expresión en la nostalgia de lo pequeño que es hermoso, o en las denuncias de la llamada *Joyless Economy* (Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, así como en muchos de los representantes de la literatura de la «alienación»).

2. La mera existencia no puede conferir a nadie un derecho o exigencia moral frente a otro. Las personas o grupos pueden ser sujetos de deberes frente a determinados individuos; pero, como parte del sistema de normas comunes que hace que la humanidad aumente y se multiplique, no todos los seres vivientes tienen derecho a seguir viviendo. Una práctica, que a nosotros puede parecernos cruel, como la de ciertas tribus esquimales que abandonan a los viejos e impedidos al emprender su emigración estacional, puede resultar imprescindible para que las generaciones más jóvenes lleguen a la siguiente estación. Y es por lo menos una cuestión abierta si existe un deber moral de prolongar la vida de los enfermos incurables en la medida en que puede hacerlo la moderna medicina. Estas cuestiones surgen antes incluso de que nos preguntemos a quiénes pueden dirigirse válidamente tales reclamaciones.

Los derechos derivan de los sistemas de relaciones de los que el reclamante forma parte mediante su aportación al mantenimiento de los mismos. Si deja de hacerlo, o nunca lo hizo (o nadie lo hizo por él), desaparece el fundamento de tales reclamaciones. Las relaciones entre individuos sólo pueden existir como efecto de su voluntad, pero la mera voluntad de reclamar algo difícilmente puede crear un deber en los demás. Tan sólo las expectativas creadas por una larga práctica pueden dar origen a ciertos deberes en los miembros de la comunidad en que tales expectativas se manifiestan. Por esta razón debe ejercitarse la prudencia en la generación de expectativas, a fin de no crear unos deberes que nadie podría satisfacer.

3. El socialismo ha difundido entre la gente la creencia de que tiene derecho a ciertas prestaciones con independencia de cualquier participación y contribución. En la perspectiva de la moral que produjo el orden extenso de la civilización, el socialismo incita de hecho a la gente a quebrantar la ley. Quienes pretenden haber sido «alienados» de algo que la mayoría de ellos jamás asimilaron, y quienes prefieren vivir como nuevos parásitos beneficiándose de los productos de un proceso al que se niegan a contribuir,

no hacen sino poner en práctica la incitación de Rousseau a volver a la naturaleza y constituyen un gran peligro para aquellas instituciones que hicieron posible la formación de un orden de cooperación humana.

En modo alguno pretendo cuestionar el derecho de cualquier individuo a apartarse voluntariamente de la civilización. Pero ¿que «títulos» podrían invocar semejantes personas? ¿Hemos de ser nosotros quienes subsidien su vida eremítica? No existe derecho alguno que nos dispense de respetar las normas en que se basa la civilización. Por supuesto que podemos prestar ayuda a los débiles e imposibilitados, a los muy jóvenes y a los ancianos, pero sólo si los sanos y adultos se someten a la disciplina impersonal que nos proporciona los medios para comportarnos de ese modo.

Nos equivocaríamos de plano si atribuyéramos a los jóvenes la paternidad de tales errores. Ellos se limitan a reflejar lo que se les ha enseñado, los juicios de sus padres —y las tesis sostenidas en las cátedras de psicología y sociología de la educación y por los intelectuales que promueven tales enseñanzas—, pálidos trasuntos de Rousseau y Marx, de Freud y Keynes, transmitidos por unos sujetos más dados a la utópica ensoñación que a la disciplina de un riguroso análisis.

Apéndice E

El juego como aprendizaje de las normas

Las prácticas que condujeron a la formación del orden espontáneo tienen mucho en común con las reglas que se observan en el juego. El intento de hallar el origen de la competencia en el juego nos llevaría sin duda demasiado lejos, pero podemos aprender mucho de los magistrales y reveladores análisis del historiador Johan Huizinga —cuya obra no ha sido suficientemente apreciada por los estudiosos del orden humano— sobre el papel que el juego ha desempeñado en la evolución de la cultura (1949: esp. 5, 11, 24, 47, 51, 59 y 100; véase también Knight, 1923/1936:46, 50, 60-66; y Hayek, 1976:71 y n.10).

Huizinga escribe que «en el mito y en los ritos tienen su origen las grandes fuerzas instintivas de la vida civilizada: ley y orden, comercio y ganancia, destreza y arte, poesía, sabiduría y ciencia. Todas ellas están enraizadas en el terreno originario del juego» (1949:5); el juego «crea orden, es orden» (1950:10)... «Se desarrolla dentro de sus propios límites de tiempo y espacio de acuerdo con unas reglas establecidas y unas formas ordenadas» (1949:15 y 51).

El juego es realmente claro ejemplo de un proceso en el que la obediencia a unas reglas generales por sujetos que persiguen fines distintos e incluso opuestos da origen a un orden general. Por otra parte, la moderna teoría de los juegos ha puesto de relieve que mientras en algunos de ellos gana una de las partes, equilibrándose esta ganancia con la pérdida de la parte contraria, en otros juegos se produce una ganancia total neta. El desarrollo

de la amplia estructura de interacción se produjo a través de la incorporación de los individuos a un juego de esta última especie, un juego que condujo a un aumento general de productividad.

Apéndice F

Observaciones sobre la economía y la antropología de la población

Los temas tratados en el capítulo VIII han preocupado a la economía desde sus orígenes. Podemos decir que la ciencia de la economía nació en 1681, cuando Sir William Petty (colega de Isaac Newton, de edad ligeramente superior a éste, y uno de los fundadores de la *Royal Society*) quedó fascinado por las causas del rápido crecimiento de Londres. Para sorpresa de todos, comprobó que Londres había crecido más que París y Roma juntos, y en un ensayo sobre *The Growth, Increase and Multiplication of Mankind* explicó cómo una mayor densidad de población hace posible una mayor división del trabajo:

> Cada manufactura se divide en tantas partes como sea posible. Para fabricar un reloj, si un hombre hace los engranajes, otro los muelles, otro graba la esfera, entonces el reloj será mejor y más barato que si todo el trabajo lo realiza un solo individuo.
> Podemos también advertir que en las ciudades y en las calles de las grandes urbes donde todos los habitantes practican casi un único tipo de comercio, los artículos que se venden en tales lugares son más baratos y mejores que en cualquier otra parte. Además, cuando en un lugar se fabrican toda clase de mercancías, el barco que en su puerto se abastece podrá rápidamente cargar tantos artículos y especie como precise el puerto al que se dirige (1681/1899:II, 453 y 473).

Petty reconoció también que «una población escasa es realmente pobre, y que una nación con ocho millones de habitantes será más del doble de rica que otra igualmente extensa pero que no tenga más que cuatro millones, pues los gobernantes —que constituyen la carga principal— pueden ocuparse lo mismo de un número mayor o menor de individuos» (1681/1899:II, 454-55, y 1927:II, 48). Por desgracia, parece haberse perdido el estudio que dedicó específicamente a «la multiplicación de la humanidad» (1681/1899:I, 454-55 y 1927:I, 43), pero es evidente que su idea general se transmitió a través de Bernard Mandeville (1715/1924:I, 356) a Adam Smith, quien señaló, como observamos en el capítulo VIII, que la división del trabajo se halla limitada por la extensión del mercado y que el aumento de la población es crucial para la prosperidad de un país.

Mientras que la economía se preocupó por estos temas desde fecha muy temprana, los antropólogos actuales apenas se ocupan de la evolución de la moral (que, por supuesto, difícilmente puede ser «observada»); y no sólo la tosquedad del darwinismo social, sino también los prejuicios socialistas, han condicionado negativamente cualquier planteamiento evolutivo. Sin

embargo, podemos mencionar a un eminente antropólogo socialista, quien en un estudio sobre «revolución urbana» define la «revolución» como «la culminación del cambio progresivo en la estructura económica y en la organización social que produce, o va acompañada de, un dramático aumento de la población» (Childe, 1950:3). También hallamos importantes consideraciones en las obras de M. J. Herskovits, quien afirma:

> La relación entre nivel de población, medio ambiente y tecnología, por un lado, y producción per cápita por otro, constituye un gran reto para investigar las combinaciones que producen un excedente económico en un determinado colectivo.
> En general, parece que el problema de la supervivencia es más agudo en las sociedades más pequeñas. Por el contrario, es en los grupos más extensos, en los que la especialización aparece como esencial para proporcionar un número de bienes superior a lo que se necesita para alimentar a la población, donde resulta posible el bienestar social (1960:398).

Lo que a menudo describen los biólogos (por ejemplo, Carr-Saunders, 1922, Wynne-Edwards, 1962, Thorpe, 1976) ante todo como un mecanismo para limitar la población puede presentarse también como un mecanismo para aumentar, o mejor para adaptar, a largo plazo, la población a una situación de equilibrio con la capacidad productiva del propio territorio, beneficiándose de las nuevas posibilidades para mantener un mayor número de individuos y haciendo frente al perjuicio que un transitorio exceso de población pudiera acarrear. La naturaleza es muy inventiva, tanto en un sentido como en otro, y el cerebro humano ha sido probablemente la estructura que más éxito ha tenido en lograr que una especie haya superado a las demás en poder y extensión.

Apéndice G

Superstición y conservación de la tradición

Estaba este libro a punto de entrar en prensa cuando un amable comentario del Dr. D. A. Rees sobre una conferencia dada por mí atrajo mi atención sobre un pequeño pero importante estudio de Sir James Frazer aparecido bajo el título *Psyche's Task* (1909) y subtitulado con las palabras que encabezan el presente apéndice. En él insiste Frazer en que únicamente ha intentado «separar las semillas del bien de las semillas del mal». Su argumentación guarda, en lo fundamental, un cierto paralelismo con las tesis sostenidas en este libro. Pero, viniendo como viene de un insigne antropólogo, proporciona tal cúmulo de hechos, especialmente sobre el primitivo desarrollo de la propiedad y de la familia, que me habría gustado reproducir íntegramente sus 84 páginas como ilustrativo apéndice de este volumen. Entre las conclusiones que más hacen a nuestro propósito, el autor explica cómo la superstición, al fortalecer el respeto hacia el matrimo-

nio, contribuyó a fomentar el cumplimiento de ciertas normas de moralidad sexual entre casados y solteros. En el capítulo dedicado a la propiedad privada (17), señala Frazer que «como consecuencia de constituir una cosa en tabú, se dotaba a ésta de una energía sobrenatural o mágica que la hacía prácticamente inaccesible a personas distintas del propietario. De este modo, el tabú se convirtió en un poderoso instrumento para reforzar los vínculos, que tal vez nuestros amigos socialistas calificarían de cadenas, de la propiedad privada». Frazer cita (19) a un autor anterior que relata como en Nueva Zelanda «una forma de *tapu* se erigió en valladar de la propiedad». Menciona igualmente un informe aún más antiguo (20) sobre las islas Marquand en el que se afirma que «sin duda la primera finalidad del tabú era establecer la propiedad como base de toda sociedad».

Frazer afirma también (82) que «la superstición prestó un gran servicio a la humanidad. Proporcionó a la gente un motivo —un mal motivo, es cierto— para la buena acción; y seguramente es mejor para el mundo que los hombres se comporten correctamente aunque obedezcan a falsas motivaciones que, por el contrario, adopten un mal comportamiento inspirado en las mejores intenciones. Lo que afecta a la sociedad es la conducta, no la opinión. Siempre que nuestras acciones sean justas y correctas, poco importa a los demás el que nuestras opiniones sean erróneas».